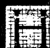
WEISCHEDEL

Pe scara din dos a filozofiei

34 DE MARI FILOZOFI
ÎN VIAȚA DE ZI CU ZI
ȘI ÎN GÂNDIRE



HUMANITAS

WILHELM WEISCHEDEL, născut în 1905 la Frankfurt pe Main, decedat în 1975. A studiat teologia evanghelică, filozofia şi istoria la Marburg. A obţinut titlul de doctor în filozofie în 1932 (Freiburg), activînd din 1945 ca profesor universitar la Tübingen. Preocupările sale s-au axat îndeosebi pe istoria filozofiei şi filozofia sistemică, cercetînd posibilitatea întemeierii unei teologii filozofice, ca răspuns la actualul nihilism european.

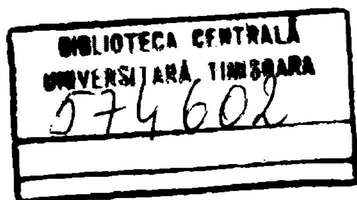
Opere: *Das Wesen der Verantwortung* (1933)
Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft (1939)
Die Tiefe im Antlitz der Welt (1952)
Recht und Ethik (1956)
Wirklichkeit und Wirklichkeiten (1960)
Jacobi und Schelling (1969)
Der Gott der Philosophen (1971/1972)

WILHELM WEISCHEDEL

PE SCARA DIN DOS A FILOZOFIEI

Treizeci și patru de mari filozofi în viața de zi cu zi și în gîndire

Traducere din germană de
EMIL BĂDICI și IONEL ZAMFIR







HUMANITAS
BUCUREȘTI

Prolog sau cele două drumuri spre filozofie

Scara din dos nu este calea obişnuită de acces într-o locuinţă. Ea nu este luminoasă, curată şi solemnă ca scara din faţă. Este umilă şi sărăcăcioasă şi uneori puţin neglijată. Însă tocmai de aceea, pentru a o urca, nu este nevoie de o ţinută distinsă. Vii aşa cum eşti şi te înfăţişezi aşa cum eşti. Şi totuşi pe scara din dos se ajunge în acelaşi loc ca şi pe scara din faţă: la oamenii care locuiesc deasupra.

Şi de filozofi te poţi apropia sărbătoreşte: pe covoare îngrijite şi de-a lungul unei balustrade strălucind de curăţenie. Dar există şi o scară din dos a filozofiei. Chiar şi pentru vizita la gînditori există un „vii aşa cum eşti“ şi un „te înfăţişezi aşa cum eşti“. Iar dacă ai noroc, îi întîlneşti chiar pe filozofii înşişi, aşa cum sînt, atunci cînd nu se află tocmai în aşteptarea unui oaspete respectabil la capătul superior al scării din faţă; pe scara din dos îi întîlneşti fără pompă sărbătorească şi fără aere nobile. Poate că aici îi întîlneşti aşa cum sînt: cu umanitatea lor şi în acelaşi timp cu încercările lor grandioase şi puţin înduioşătoare de a ajunge dincolo de simplul omenesc. Dacă se întîmplă acest lucru, atunci impoliteţea urcării pe scara din dos îşi pierde importanţa. Atunci trebuie să fii pregătit pentru o discuţie serioasă cu filozofii.

Probabil nu vor fi puţini cei care vor proclama un „ton distins în filozofie“, care vor condamna vehement încercarea autorului, dacă nu cumva vor considera că este total sub demnitatea lor să ia cunoştinţă de ea. Lor le este îngăduit să folosească scara din faţă a filozofiei; autorul a făcut şi el acest lucru în cîteva din publicaţiile sale de pînă acum. Dacă se foloseşte de această dată scara din dos este şi pentru că aici lipseşte pericolul propriu scării din faţă: anume ca, pe neaşteptate, în loc să ajungi în locuinţa filozofilor, să rămîi lîngă candelabre, lîngă atlanţii şi cariatidele care ornează portalul, vestibulul şi intrarea pe scară. Scara din dos este lipsită de ornamente şi de orice fel de ocolişuri. De aceea, ea conduce uneori mai rapid la ţelul propus.

Thales sau nașterea filozofiei

I se poate prea bine întîmpla cuiva care a îmbătrînit și care simte că i se apropie sfîrșitul ca, într-o clipă de liniște, să se întoarcă cu gîndul către începuturile vieții sale. Același lucru se petrece și cu filozofia. Ea are acum vîrsta de două milenii și jumătate; nu puțini sînt cei care îi prezic o moarte apropiată, și cine se îndeletnicește astăzi cu filozofia poate fi cuprins uneori pe nesimțite de sentimentul că se ocupă de un lucru vlăguit și cam uzat de o îndelungată întrebuințare. Din această senzație poate izvorî nevoia de a se transpune înapoi în trecut și de a căuta începuturile, în care filozofia era încă tînără și cu forțe proaspete.

Totuși cel care cercetează momentul nașterii ei se află în încurcătură. Nu există vreun oficiu al stării civile pentru evenimente spirituale, al cărui registru să meargă atît de departe în trecut, încît să se găsească în el consemnarea zilei de naștere a filozofiei. Cînd s-a născut cu-adevărat filozofia, nu știe nimeni cu certitudine; începutul ei se pierde în negura timpurilor aurorale.

Există totuși o veche tradiție care spune că filozofia a început cu Thales, un bărbat inteligent din Milet, oraș comercial aflat în Asia Mică grecească. Acesta a trăit acolo în secolul al VI-lea a.Chr. și a fost primul, dintre toți oamenii, care a filozofat. Totuși acest lucru nu este nicidecum aprobat de întregul cor al învățaților. Unii arată că idei filozofice se găsesc încă la poeții timpurii ai grecilor; astfel, ei fac din Hesiod sau chiar din Homer strămoșii filozofiei. Alții merg și mai departe în trecut și susțin că a existat deja și la popoarele orientale un fel de filozofie, cu mult înainte ca poporul grecilor să fi pășit în lumina istoriei.

Mult mai radical este un savant de la începutul secolului al XVIII-lea, membru al Academiei Berlineze de Științe, Jakob Brucker, sau, cum își spune el după obiceiul timpului, Jacobus Bruckerus. Acesta compune în latină un opus voluminos cu titlul *Istorie critică a filozofiei, de la nașterea lumii pînă în epoca noastră*. Dacă ne încredem în acest învățat, apariția filozofiei merge înapoi în timp pînă la cele dintîi începuturi, pînă la nașterea sau, cum mai poate fi tradus cuvîntul latin, pînă la scutecele

omenirii. Astfel, chiar pe pagina de titlu a volumului I se găsește un peisaj ancestral cu un urs preistoric, care își roade preocupat laba stîngă. Deasupra se află inscripția: *Ipse alimenta sibi*, în traducere: „El își este propria hrană“, ceea ce înseamnă: filozofia nu are nevoie de nici o hrană străină, de nici o știință sau artă premergătoare, ci își este suficientă sieși; pe scurt: filozofia izvorăște din sine însăși, și aceasta chiar în timpul în care omenirea era încă în fașă.

Din această cauză, Jacobus Bruckerus trebuie să se întoarcă tot mai mult în trecut în căutarea începuturilor filozofiei: înainte de greci și înainte de egipteni și babilonieni, ba chiar înainte de potop, pînă în acel interval dintre Adam și Noe, în care omenirea face primii ei pași. De aceea, prima parte a operei sale voluminoase se numește *Filozofia de dinainte de potop*. Totuși Bruckerus nu se oprește nici aici; el examinează pînă și problema dacă nu cumva există filozofi chiar printre îngeri și demoni, încă înainte de începutul omenirii. El ajunge aici — după o cercetare pătrunzătoare, ce-i drept — la concluzia: nici îngerii, nici demonii nu sînt filozofi. La o examinare mai atentă, acest statut devine îndoielnic și în ceea ce-i privește pe Adam, pe fiii și pe nepoții săi. Cei drept, el găsește la ei rudimente de reflecție filozofică, dar acestea nu sînt suficiente pentru a-i învălui în mantia filozofului. Adam, de exemplu, e de părere Bruckerus, nu a avut deloc timp pentru speculații filozofice. Căci cel care trebuie să se îngrijească ziua întreagă de nevoile trupului, cel care, cum spune Biblia, trebuie să-și cîștige pîinea cu sudoarea frunții, cînd vine seara nu mai poate să se gîndească la lucruri adînci.

De altfel, în mod asemănător gîndește și primul istoric al filozofiei, marele Aristotel. Știința și filozofia, spune el, ar fi putut apărea abia atunci cînd nevoile exterioare ar fi fost întrucîtva potolite și oamenii ar fi avut răgaz pentru alte lucruri. Aceasta s-a întîmplat pentru prima oară în Egipt, și anume la preoții de-acolo; ca urmare, aceștia ar fi inventat matematica și astronomia. Filozofia, în sens propriu, a apărut însă abia la greci, și anume în răgazul pe care și-l putea permite un mare negustor din bogatul oraș Milet. În acest fel, Aristotel ajunge în punctul în care este plasat, întotdeauna de atunci încoace, începutul filozofiei: tocmai la filozoful Thales din Milet.

Desigur, nu se cunosc prea multe despre viața și firea sa. Aristotel îl prezintă ca pe un om de afaceri priceput și, aproape că s-ar putea spune, șiret. Astfel, observînd într-o zi că recolta de măsline promite să devină deosebit de bogată, el cumpără toate presele de ulei și le închiriază apoi la un preț mai mare. Ce-i drept, este incert dacă această poveste este adevărată sau nu. În schimb, este sigur că Thales se îndeletnicește cu treburi politice și că apoi se dedică matematicii și astronomiei. În acest domeniu devine un om renumit; el izbutește să prezică cu exactitate o

eclipsă de Soare, cerul făcîndu-i favorul ca, în ziua prevăzută, Soarele să se întunece cu adevărat.

De altfel, acest fapt îi dă unui istoric contemporan prilejul să indice cu exactitate momentul naşterii filozofiei; el scrie propoziţia lapidară: „Filozofia grecilor începe cu ziua de 28 mai 585"; căci aceasta este tocmai ziua acelei eclipse de Soare ce a fost prevestită. Se pune însă întrebarea ce are de-a face filozofia cu eclipsele de Soare, dacă nu cumva este ea însăşi o succesiune de eclipse şi nu de iluminări.

Thales este, după toate probabilităţile, un înţelept autentic: un om care nu numai că meditează adînc, ci cunoaşte în acelaşi timp viaţa şi ciudăţeniile ei. Acest lucru este ilustrat de surse antice de încredere, în anecdote amuzante. Mama lui Thales vrea să-l convingă să se căsătorească; el însă răspunde: „Încă n-a venit timpul." După ce înaintează în vîrstă şi mama sa îl îndeamnă tot mai insistent, el răspunde: „Acum a trecut timpul." Un înţeles şi mai profund are o altă relatare: la întrebarea de ce nu vrea să aibă copii, el răspunde: „Din dragoste pentru copii."

Prudenţa în treburile conjugale şi părinteşti poate fi privită ca o trăsătură demnă de laudă; ea nu este totuşi suficientă pentru a face din cineva un filozof. Ceea ce relatează Platon este însă cu adevărat filozofic: „... se povesteşte despre Thales că, cercetînd stelele şi privind în sus, a căzut într-un puţ. O servitoare din Tracia, minte aleasă şi subţire, l-a luat, zice-se, peste picior, cum că pune suflet să ştie ce se află în cer, dar că îi scapă ce se află la picioarele sale şi în juru-i." Filozoful căzut în puţ este într-adevăr o apariţie stranie. Dar Platon dă acestei povestiri o întorsătură serioasă: „Aceeaşi zeflemea se potriveşte tuturor acelora care îşi petrec o viaţă întreagă în căutarea înţelepciunii. Căci, la drept vorbind, un astfel de om nu se mai preocupă de semenul apropiat şi de vecin, ignorînd nu numai ce face, dar aproape şi dacă este om sau altă jivină. (...) Atunci cînd e nevoit să discute, la tribunal sau în altă parte, despre realitatea aflată în jurul nostru şi înaintea ochilor, se face de rîs nu numai în faţa sclavelor din Tracia, ci a oricăruia din gloată, căzînd, din nepricepere, în puţuri şi în tot felul de încurcături fără ieşire, iar stîngăcia sa grozavă îl face să treacă drept nătîng." Acum urmează pasajul hotărîtor: „Însă ce anume poate fi omul şi ce i se cade unei astfel de naturi, spre deosebire de altele, acest lucru îl caută cu rîvnă şi depune eforturi să-l afle." Prin urmare, situaţia se răstoarnă acum. Platon vrea să spună: cînd e vorba despre esenţa dreptăţii sau despre alte întrebări esenţiale, ceilalţi sînt complet încurcaţi şi se fac de rîs; abia atunci însă a venit ceasul filozofului.

Se înţelege acum de ce Platon, Aristotel şi mulţi alţii după ei îl desemnează tocmai pe acest Thales din Milet drept primul filozof. Pe Thales nu-l preocupă lucrurile, ci esenţa lucrurilor. El vrea să ajungă la

ceea ce se află în realitate în spatele formelor atît de variate din lume: în spatele munților, animalelor și plantelor, în spatele vîntului și stelelor, în spatele omului, acțiunii și gîndirii sale. Care este esența tuturor acestora?, se întreabă Thales. Și mai departe: de unde vine, din ce izvorăște totul? Care este originea tuturor lucrurilor? Ce este Unul, atotcuprinzătorul, principiul care face ca toate să devină, să fie și să dăinuie. Acestea sînt, deși el nu le numește ca atare, întrebările fundamentale ale lui Thales și, prin faptul că el e primul care le pune, el devine întemeietorul filozofiei. Căci a întreba despre esență și despre temei este, de atunci și pînă astăzi, preocuparea filozofică centrală.

Ce-i drept, răspunsul pe care Thales îl dă la această întrebare este straniu. El susține, după cum se relatează, că apa este originea tuturor lucrurilor. Cum așa? Tot ceea ce avem în fața ochilor, ca bogăție a formelor lumii, munții, stelele și animalele, noi înșine și spiritul care sălășluiește în noi, toate acestea provin oare din apă, nefiind, după esența lor cea mai adîncă, nimic altceva decît apă? E o filozofie stranie această filozofie de început.

Datorită acestei idei de bază, Thales trebuie considerat în mod evident un materialist categoric. Apa, o substanță materială, este luată drept principiu originar; prin urmare, acest filozof vrea să derive totul din ceva material. Așa se poate citi în multe manuale de istorie a filozofiei. Bineînțeles, se adaugă că el este încă un materialist destul de primitiv. Căci cercetarea elementelor primare ale realității nu a confirmat deloc teza sa; întrebarea privitoare la constituenții originari ai lumii este mult prea complicată pentru ca la ea să se poată răspunde cu simpla presupunere că apa este principiul originar. Așadar, Thales este un materialist, dar care nu mai trebuie luat în serios cu supoziția lui depășită.

Dar disprețul care zace aici față de începutul filozofiei ar trebui totuși să dea de gîndit. A fost oare înțeleasă corect teza conform căreia apa este principiu originar, dacă ea este interpretată pur și simplu ca expresie a unui materialism filozofic? Îndoiala crește dacă se ține cont și de faptul că de la Thales ne-a fost transmisă și o a doua teză, care nu se potrivește cîtuși de puțin cu interpretarea materialistă. Această teză spune: „Totul este plin de zei.“ Aici, evident, nu e vorba despre faptul că tot ce este real este explicat pornindu-se de la o substanță originară. Ci mai degrabă se spune: ceea ce noi vedem în fața noastră, această lume pe deplin vizibilă este sălașul zeilor. Omul nu înțelege lumea corect dacă crede că ceea ce vede în jurul său sînt lucruri pur și simplu prezente; el trebuie să înțeleagă că stă în esența lucrurilor să domnească în ele divinul.

A formulat deci Thales, prin cele două teze ale sale despre apă și despre zei, două afirmații contradictorii? Căci e totuși evident că acestea două se află în opoziție: sau realitatea este simplă substanță, sau este

plină de viață divină. Dacă aici domnește un sau-sau categoric, atunci de ce parte se află adevărul? Această întrebare vizează chiar bazele interpretării lumii și nici pînă astăzi nu i s-a dat un răspuns definitiv. Chiar și în prezent, în discuțiile filozofice, o problemă decisivă este dacă lumea trebuie înțeleasă pornind de la un principiu pur material sau dacă trebuie să acceptăm că lucrurile sînt semne vizibile a ceva mai adînc, lumea fiind astfel expresia unui principiu divin care o guvernează sau, poate, chiar opera unui zeu creator.

Totuși cum stau lucrurile în această privință cu Thales, primul dintre filozofi? A așezat el, într-adevăr, așa cum s-ar părea, una lîngă alta, două afirmații contradictorii fără să le pună în acord, învățîndu-ne ceea ce e de neîmpăcat, fără însă să bage de seamă contradicția? Sau afirmația sa, că totul izvorăște din apă, este legată de cealaltă afirmație, după care totul este plin de zei? Să provină oare incompatibilitatea numai din faptul că teza despre originea lucrurilor din apă este interpretată în sensul științei moderne a naturii, ca o ipoteză despre substanța originară materială, și că prin aceasta ea nu mai este înțeleasă în sensul ei adevărat originar? Căci se pune întrebarea dacă o asemenea teorie a științei naturii corespunde viziunii pe care oamenii secolului al VI-lea a.Chr. o aveau despre lume. Așadar, trebuie să reflectăm încă o dată la ce anume se referă Thales cînd spune: originea tuturor lucrurilor este apa.

În acest loc ne ajută ceea ce Aristotel relatează despre Thales. Ce-i drept, el însuși nu mai știe cu exactitate ce vrea într-adevăr să spună acel strămoș al filozofiei; căci pînă în zilele lui se scurseseră deja aproape trei secole. Aristotel, încercînd să dezlege sentința obscură despre apă, e de părere că Thales se gîndește probabil la Okeanos, acel fluviu primordial care, conform unei vechi legende, curge în jurul Pămîntului și care trece drept tată al tuturor lucrurilor. Poate că în mintea lui Thales este încă prezent ceea ce se povestește din vechime: cînd zeii fac un jurămînt, ei invocă Styxul, rîul morților, care desparte împărăția celor vii de împărăția umbrelor; iar jurămîntul, continuă Aristotel, este cel mai sacru dintre toate. Prin urmare, atunci cînd abordează interpretarea tezei lui Thales, Aristotel evocă cunoașterea mitică străveche: concepțiile referitoare la Okeanos și la Styx, la fluviile primordiale mitice și la sacralitatea magică a jurămîntului. Acum este clar unde vrea să ajungă Aristotel. Vorbind despre apă, Thales nu se gîndește la o substanță materială originară, ci are în vedere puterea mitică a originarului, natura divină a originii. Cu ea se îmbină acum, fără să fie în dezacord, cea de-a doua teză a lui Thales, după care totul este plin de zei. Aceasta nu înseamnă că într-un loc este o bucată din Apollo și în altul o bucată din Zeus, ci că tot ceea ce este este guvernat de forțe divine. Atunci cînd filozofăm nu trebuie, pur și simplu, să considerăm lumea ca și cum ar con-

sta dintr-o sumedenie de lucruri așezate unele lîngă altele. În lume guvernează mai degrabă un principiu unitar, o forță divină în care își are originea și prin care dăinuie tot ceea cc este.

De ce zărește Thales tocmai în imaginea apei natura divină a originii? După cum presupune Aristotel, acest lucru își are temeiul în faptul că tot ceea ce este însuflețit în lume ajunge și se menține în viață prin aceea că este pătruns de apă. Așa cum apa face ca lucrurile să fie însuflețite, la fel se întîmplă și cu temeiul originar divin: el animă totul prin faptul că pătrunde totul. Astfel, teza lui Thales, după care totul se trage din apă, vrea să spună: tot ceea ce este real e guvernat de o forță divină, activă și originară, asemenea celei a fluviilor primordiale din mit, o forță care pătrunde totul, precum apa păstrătoare de viață.

Dar astfel s-a făcut un pas hotărîtor întru înțelegerea esenței filozofiei la începuturile ei. Filozofia nu începe cu întrebări și teorii primitive ce țin de științele naturii. În cazul ei e vorba mai degrabă de a păstra, într-un timp în care forța mitului începe să pălească, acel lucru pe care mitul îl știe: să-l păstreze însă într-o formă schimbată, și anume în forma punerii explicite a întrebării privitoare la ceea ce este originar și divin.

Dar ce anume poate prelua filozofarea, la începutul său, din mit? Tocmai ceea ce Thales vrea să exprime prin cuvintele sale enigmatice: anume că lumea are adîncime. Acele mituri străvechi ale grecilor ar fi înțelese mult prea superficial, dacă ar fi luate numai ca povești curioase despre niște ființe fantastice, numite zei. Atunci cînd vorbesc despre zeii lor, grecii se referă mai degrabă la adîncimea ascunsă a realității. Ei experimentează realitatea luptei care străbate toate domeniile existenței și îi pun numele zeului Ares. Experimentează liniștea demonică a amiezei și îi dau numele zeului Pan. Prin aceasta ei vor să spună: tot ceea ce este real se întemeiază pe ceva divin; prezența acestuia este esența propriu-zisă a realității.

De aici pornește, la începuturile ei, filozofia. Ce-i drept, ea nu mai poate prelua în mod nemijlocit ceea ce se spune în povestirile mitice. Perioada de început a filozofiei este una în care reprezentările religioase i-au devenit omului îndoielnice, el descoperind că trebuie să pună întrebări și să reflecteze el însuși. Dar filozofia se străduiește ca, printr-o astfel de interogație și printr-o astfel de reflecție, să nu se piardă ceea ce se ascunde în mod autentic și adevărat în cunoașterea mitică și religioasă. Astfel, ea descoperă: adevărul străvechi și durabil este că tot ce este real nu are numai o față vizibilă, ci că în miezul lui ascuns e guvernat de ceva mai adînc.

A cerceta această adîncime este de atunci pasiunea interogației de tip filozofic. Și asta deoarece nici măcar în zilele noastre filozofia nu este într-o situație diferită de cea în care se afla la începuturile sale. Și

astăzi ea este în opoziție cu cunoașterea religioasă. Și astăzi, dar mai ales astăzi, există pericolul ca prin această poziție de respingere a cunoașterii religioase să se ajungă la o interpretare pur imanentistă a lumii, pentru care nu există nimic altceva decît lucruri materiale. Dar dacă se angajează într-o astfel de interpretare, ea pierde ceea ce posedase la început: puterea de a pătrunde cu interogația în adîncime, pînă la temeiurile originare. Și astăzi încă, sarcina sa este aceea de a-și menține această putere și de a nu se livra unei simple credințe, ci de a rămîne cercetare interogatoare a originii.

Aceasta este însă o sarcină importantă și dificilă. Căci la prima vedere, lumea nu arată nimic referitor la o origine din ceva divin. Ceea ce noi observăm mai întîi este mai degrabă un contrast tragic între naștere și moarte, apariție și dispariție. Cum am putea admite că o asemenea realitate contradictorie s-ar întemeia în ceva divin, pe care noi ni-l închipuim totuși etern și scutit de contradicția dintre apariție și dispariție? Cum poate eternul să fie temei a ceea ce este trecător?

Astfel începe, încă din primele sale momente, interogația filozofică. Faptul că, în ciuda frumuseții sale, ceea ce este real stă sub amenințarea permanentă a morții și a nimicniciei reprezintă experiența grecească fundamentală și în același timp suferința adîncă a omului grec legată de lume. Dar spiritul grecesc nu rămîne într-o resemnare mută în fața acestui spectacol al lumii; el se angajează în încercarea pasionantă de a înțelege mai adînc, prin prisma divinului, stranietatea lumii efemere.

Tocmai acest lucru se petrece la începutul filozofiei grecești. Atunci cînd Thales zărește originea divină a lumii în imaginea apei, el vrea în acest fel să răspundă la întrebarea privitoare la proveniența a ceea ce este trecător din ceea ce este etern. Căci chiar dacă apa rămîne ceea ce este, și anume apă, ea se arată totuși într-o mereu altă formă: cînd ca abur, cînd ca gheață și zăpadă, cînd ca pîrîu și mare. Transformîndu-se în modurile diferite ale apariției sale, ea rămîne totuși una și aceeași. La fel stau lucrurile și cu divinul. El este etern și mereu identic cu sine și totuși se transformă, și tocmai de aceea poate el să fie originea a ceea ce necontenit se naște și piere: a lumii reale.

Marele discipol al lui Thales, Anaximandros, gîndește acest lucru mai în profunzime. Dacă ne este permis să deducem ceva din puținele informații care ni s-au păstrat de la el, atunci tocmai nașterea și pieirea constituie punctul de plecare al filozofiei sale: faptul că un lucru ajunge la existență și dispare apoi din nou, că noi înșine devenim și pierim, că lumea întreagă este o scenă imensă a nașterii și a morții. Cum trebuie să înțelegem asta și totuși să stăruim în convingerea că realul se întemeiază în ceea ce este etern și divin?

Reflectînd asupra acestui lucru, Anaximandros ajunge la o interpretare grandioasă a realității. Faptul că un lucru piere, crede el, nu este un eveniment întîmplător; este ispășire și expiere pentru o culpă; moartea înseamnă ispășirea unei vini. Totuși în ce constă această vină? În aceea că fiecare lucru are tendința de a stărui în existență dincolo de măsura stabilită pentru el. Dar în acest mod el se face vinovat față de alte lucruri; căci le închide spațiul și le răpește astfel posibilitatea de a ajunge la existență. Lumea întreagă este în viziunea lui Anaximandros o mare luptă pentru ființă; lucrurile care persistă le împiedică pe celelalte, care vin, să ajungă la existență; dar pentru că ele se fac astfel vinovate față de acestea, marea necesitate le pregătește pieirea și astfel face loc pentru ivirea unor lucruri noi.

Așa stau lucrurile cu lumea. Există totuși pentru Anaximandros un aspect și mai adînc. Și anume nu e vorba pînă la urmă de o vină a unui lucru împotriva altuia, cît mai degrabă de o culpă împotriva originii divine înseși. Această origine trebuie să fie înțeleasă, în măsura în care toată realitatea îi datorează nașterea, ca un principiu al vitalității neîncetate, creatoare, ca nelimitatul sau infinitul, cum îl numește Anaximandros. Dacă lucrurile ar stărui acum în existență și ar împiedica astfel alte lucruri să ajungă la existență, atunci ar însemna că infinitul nu ar mai putea să fie ceea ce el este totuși prin esență: vitalitate creatoare, care naște din sine mereu noul; ar deveni el însuși inert și mort. Pieirea lucrurilor, acest aspect straniu al realității, este astfel justificată, în cele din urmă, pornindu-se de la divin. Lucrurile care încremenesc în persistență trebuie să moară pentru ca astfel infinitul să-și poată conserva vitalitatea. Caracterul trecător, marea enigmă pentru filozofie și pentru om, își dobîndește sensul prin vitalitatea divină nepieritoare. Acesta e gîndul profund al lui Anaximandros. El îl rostește în unicul fragment mai mare care s-a păstrat de la el: „Originea lucrurilor este infinitul. De unde le vine însă lucrurilor nașterea, de acolo se petrece și pieirea lor după necesitate. Căci ele își dau socoteală unele altora pentru nedreptatea lor, după ordinea timpului."

Ce-i drept, în istoria ei ulterioară, filozofia nu consideră interpretările lui Thales și Anaximandros ca pe singurul răspuns valabil la întrebările lor; în multiple feluri, ea încearcă noi rezolvări ale problemei. Dar întrebarea de început rămîne. De aceea, în momentele decisive, de cotitură, ale istoriei ei, filozofia reflectează asupra începutului său, punînd într-o nouă lumină problema temeiului absolut al realității și a ivirii trecătorului din netrecător. Căci aceasta este și rămîne întrebarea fundamentală a oricărei filozofii. Filozofia cercetează lumea, lucrurile și omul. Obiectul ultim al interogației ei este profunzimea.

Dacă ne gîndim că reflecția filozofilor, începînd cu Thales, acel prim metafizician, se mişcă neobosit în jurul originii tuturor lucrurilor, atunci nu ni se va mai părea uimitor faptul că oameni de acest fel nu pot uneori să-și îndrepte atenția deplină și neîmpărțită către lucrurile acestei lumi. Li se poate astfel întîmpla ceea ce a pățit Thales: să nu vadă groapa care se află în fața lor și să cadă în ea. Poate că trebuie chiar să fie așa: trebuie ca celui care cercetează profunzimea lumii să-i fugă pămîntul de sub picioare. Servitoarele trace n-au decît să rîdă. Dar cine nu riscă să piardă temeiul pe care stă, în speranța temerară de a dobîndi un temei mai profund și mai sigur, acela nu va ști niciodată ce înseamnă filozofia de la primele ei începuturi.

Parmenide și Heraclit sau gemenii opuși

Se obișnuiește ca la începutul istoriei filozofiei să fie plasată o puternică opoziție, care apoi — așa se spune — va guverna întreaga dezvoltare ulterioară a acesteia: opoziția dintre ființă și devenire. Această opoziție este împărțită după doi gînditori de la începutul filozofiei: Parmenide și Heraclit. Primul a propovăduit ființa veșnică, cel de-al doilea, dimpotrivă, devenirea veșnică. Este însă oare necesar ca cei doi filozofi să fie prinși în rubrici atît de rigide? Începe filozofia, în realitate, cu lozinci?

Cine sînt de fapt acești doi filozofi? Nu se știu prea multe despre ei. Cele mai puține lucruri se știu despre Parmenide. Ca presupus învățător al lui trece Xenofan, care, ca bard ambulant, a declamat pînă la o vîrstă înaintată poeme filozofice la casele persoanelor cu vază. În rest, aproape că nu mai știm altceva decît că Parmenide a trăit în secolul al VI-lea a.Chr. în Eleea, în Italia Inferioară și că probabil a murit tot acolo. El provine dintr-o familie bogată și strălucitoare, dar cu toate acestea, așa cum adaugă conciliant o sursă antică, s-a împrietenit cu un „om sărac, însă cu totul admirabil". Trebuie să fi fost legiuitor și politician; nu avem însă o informație precisă despre acest fapt. Este și mai incert dacă Parmenide a fost într-adevăr, așa cum se susține, în Egipt, pentru a studia logică și astronomie. Este mai probabil că a plecat la un moment dat la Atena; acolo, așa cum informează Platon, trebuie să fi intrat în dispute cu tînărul Socrate. În schimb, este cert că el a avut discipoli destoinici. Asta e tot ce se știe. Poate că această sărăcie a notelor biografice este totuși caracteristică pentru un filozof, pentru care — cum se va vedea — realitatea dispare în ființa pură. Însă tocmai în aceasta constă însemnătatea sa pentru filozofia viitoare; Platon l-a numit din acest motiv „marele", un gînditor de o „adîncime cu totul originară".

Ceva mai mult decît despre Parmenide știm despre celălalt filozof de început, despre Heraclit. El a trăit în Efes, în Asia Mică, fiind puțin mai tînăr decît Parmenide. El a luat atitudine în mod explicit în politică. Se povestea în Antichitate că a corespondat chiar cu Darius, regele

perşilor. A fost un om ales, atît ca proveniență, cît și după caracter. Ce-i drept, se spune că el a renunțat la demnitatea de rege al sacrificiului, care era ereditară în familia sa. Însă a rămas cu convingeri aristocratice, îndeosebi după ce prietenul său politic, Hermodoros, a fost exilat din orașul Efes. În respingerea democrației el a fost de altfel extrem de orgolios. Ca mijloc verificat împotriva situației politice haotice, el recomanda ca toți concetățenii să se spînzure. De aceea, faptul că el prefera să joace zaruri cu băiețandrii, în templul lui Artemis, decît să se îndeletnicească cu problemele politice din statul democratic, a fost totuși doar un semn de consecvență. În sfîrșit, din dezgust față de oameni, se spune că s-ar fi retras în munți și s-ar fi hrănit acolo cu iarbă și buruieni. Acest lucru i-a fost, firește, dăunător, căci în acest fel trebuie să se fi ales cu hidropizia. Cînd medicii nu au mai putut să-l ajute, ar fi încercat să se lupte cu boala după propria rețetă: cu bălegar de vită. Și acum tradiția se ramifică. Unii susțin că el s-a așezat la soare ascuns sub bălegar și că prin acest tratament brutal s-ar fi prăpădit în mod jalnic. Mai fantezistă este o altă versiune: cîini nepricepuți l-ar fi luat drept un cadavru, așa cum era împachetat acolo în bălegar, și l-ar fi mîncat cu tot cu piele și păr. Însă nici una dintre versiuni nu e sigură. Sigur este doar că Heraclit a murit la circa șaizeci de ani. De altfel, surse antice subliniază apăsat că nu trebuie să fie confundat cu un om cu același nume, clovn de meserie.

Parmenide — pentru a ne întoarce la el — a fost de fapt un poet. Cel puțin gîndirea filozofică și-a expus-o în versuri. De asemenea, el a avut viziuni poetico-filozofice. Astfel, marele său poem începe cu istoria unui „om știutor“, care pornește din „casa nopții“, „la o parte de drumul oamenilor“, într-un car pe care îl conduc „fiicele soarelui“. Lui i se deschide acum „poarta drumurilor zilei și nopții“, a cărei cheie o păstrează Dike, zeița dreptății. În cele din urmă, el ajunge la o „zeiță“ care îi face cunoscut ce este adevăr și ce este aparență. Ceea ce este prezentat aici în versuri și în chip poetic este în mod vădit povestea celui care filozofează. El vine din noaptea neștiinței, merge pe drumul său, singuratic printre oameni, pornește în căutarea adevărului, depășește obstacolele porții închise, și, în ceea ce privește adevărul, nu îl inventează el însuși, ci îi este spus de o voce divină. Tocmai acest lucru constituie experiența greacă fundamentală a filozofării. Ea nu găsește adevărul printr-o căutare, oricît ar fi de trudnică. Adevărul se oferă singur, el apare în lumina lui proprie și sarcina omului este doar de a se deschide către el, primindu-l apoi în văz și în auz.

Dar ce este acest adevăr filozofic? Parmenide îl pune în evidență prin faptul că îi opune „opinia“, adică modul în care omul de zi cu zi privește realitatea, imaginea sa curentă despre lume. Omul crede în primul rînd că ceea ce este cu adevărat real este lucrul izolat în particularitatea sa și

nu dă atenție întregului în care, conținut fiind, acesta poate totuși să existe. El crede, în al doilea rînd, că lumea ar fi o luptă între contrarii și uită că în orice luptă există o unitate pe temeiul căreia toate contrariile pot să se ivească. De altfel, Parmenide reduce — tot în sensul opiniei — contradicțiile din realitatea lumii la o opoziție fundamentală: discordia dintre foc și noapte sau dintre lumină și întuneric, după care el atribuie pasiunea și luminozitatea femeilor, iar întunecimea bărbaților.

Mai puțin galant va fi mai tîrziu Empedocle, care îl corectează pe Parmenide, afirmînd că totuși luminozitatea, în sensul ei deplin, trebuie să revină bărbaților. În sfîrșit, în al treilea rînd, ceea ce este trecător, ceea ce devine și piere trece, pentru opinia curentă, drept ceea ce ființează cu adevărat, fără să se observe că în ceea ce este trecător este inclusă chiar și neființa. Acest amestec al neființei este în joc în toate cele trei privințe; peste tot, presupusa realitate este o relație între ființă și nimic. Lucrul individual este ceea ce este, numai pentru că el nu este un alt particular. În luptă, lucrurile se neagă; ceea ce este trecător este ceva ce cîndva nu a fost și odată nu va mai fi. Astfel, opinia curentă, care privește către ființă și neființă, este sfîșiată în sine și dezbinată. Tocmai de aceea, ceea ce se numește ființare nu poate fi adevărata realitate, ci numai aparență. Filozoful trebuie însă să pătrundă cu privirea dincolo de această aparență și să năzuiască să zărească adevărul realității.

În acest demers el ajunge, ca Heracles, la o răspîntie din care se deschid trei căi. Pe prima cale el poate să meargă mai departe în direcția adevărului dezbinat al opiniei; acesta este drumul pe care „muritorii neștiutori se mișcă încoace și încolo". Dar filozoful nu poate trece cu vederea contradicția dintre ființă și neființă; el nu poate să admită că ceea ce în parte este nefiind este ființa adevărată. De aceea, Parmenide atrage atenția asupra acestui subterfugiu: „ține-ți gîndurile departe de această cale și obișnuința mult exersată pe această cale nu trebuie să te constrîngă să lași să domine ochiul care nu vede, urechea care nu aude și limba". Cine urmează acest avertisment se situează dincolo de dezbinarea dintre ființă și neființă, pentru el nașterea s-a stins și dispariția a pierit fără urmă.

A doua cale ar trebui să conducă, în dezbinarea dintre ființă și neființă, de partea nimicului, prin urmare la susținerea faptului că ceea ce nu este *este*. Gînditorii ulteriori vor dezvolta această direcție. Parmenide o consideră în schimb imposibilă; căci nimicul este incognoscibil, inexprimabil și, prin urmare, nu este adevărat. De aceea, el avertizează aici: „ține departe spiritul tău de această cale de cercetare!"

După respingerea celor două prime căi, mai rămîne deschisă, pentru o filozofare chibzuită, o a treia cale: a porni în căutarea ființei. „Astfel nu ne mai rămîne cunoscută decît calea că ființa *este*." În conformitate

cu acest lucru, afirmația filozofică esențială a lui Parmenide este: „ființa este“. Aceasta sună, ce-i drept, destul de formal. Ea are însă un sens mai adînc. Prin conceptul de ființă se înțelege ceea ce rămîne, atunci cînd ființarea echivocă, prin urmare lucrurile, se cufundă în nimic. Prin ființă se înțelege ceea ce are trăinicie ca ființare proprie, atunci cînd ființarea improprie, la care opinia se menține, dispare. Ființa este unica și singura, adevărata realitate.

Și acum Parmenide începe să caracterizeze această ființă, singura care *este* de fapt; el scoate la iveală trăsăturile sale. Printre acestea se numără faptul că ea nu este, așa cum este ființarea finită, scindată în simple lucruri independente, ci că este una, că în ea totul este în legătură cu totul. O altă trăsătură se referă la faptul că ea nu cunoaște opoziție și conflict, ci că îi revin caracterul de întreg, indivizibilitatea și omogenitatea cu sine însăși. În sfîrșit, printre trăsăturile sale se numără faptul că ea nu este trecătoare și în mișcare continuă, ci îi sînt proprii nemișcarea și eternitatea. În acest fel, Parmenide croiește drumul unei dezvoltări pline de consecințe pentru întreaga dezvoltare ulterioară a filozofiei. Căci acum este spus cu toată claritatea: cine întreabă ce este ființarea adevărată, acela nu are voie să se oprească la realitatea care ne înconjoară și să privească fix spre ea; el nu are voie să se oprească la lucrurile trecătoare. El trebuie să privească mai degrabă către ceea ce este etern și ființează dintotdeauna, care stă dincolo de orice realitate și care, în întreaga noastră realitate, este singura realitate adevărată. Faptul că Parmenide a exprimat acest gînd cu toată fermitatea constituie măreția proprie a acestui gînditor timpuriu.

Însă grandioasa unilateralitate a acestui punct de vedere filozofic nu se va menține pentru multă vreme. Realitatea concretă, care a fost înlăturată printr-un act de violență și aruncată de dragul ființei pure în abisul nimicului, își va impune din nou dreptul. Pierderea lumii nu poate fi ultimul cuvînt al filozofiei. Acest lucru devine vădit chiar la marele contemporan al lui Parmenide, la Heraclit.

Încă din Antichitate, Heraclit este numit „obscurul“. Socrate, care împrumută cartea sa de la Euripide, spune că ar fi nevoie de un scufundător din Delos pentru a putea pătrunde în adîncimea ei. Totuși, în ciuda dificultăților de interpretare a fragmentelor, singurele din această scriere care s-au transmis, Heraclit exercită o influență inestimabilă. Hegel susține că „profundul Heraclit“ călăuzește „începutul desăvîrșit al filozofiei“. Nietzsche este de aceeași părere: „Heraclit nu se va învechi niciodată.“

Ca și Parmenide, Heraclit se îndreaptă împotriva „opiniei“ curente. Despre oamenii stăpîniți de ea spune: „ei nu se pricep să asculte și nici să vorbească“; „ei nu pricep atunci cînd sînt învățați, însă își închipuie

că ar înțelege". Însă deasupra acestei perspective, a imaginii curente a lumii, se ridică acum filozoful. El știe cum stau lucrurile de fapt; el posedă logosul, înțelegerea.

Lupta împotriva opiniei se transformă la Heraclit într-o critică concretă a timpului său. Împotriva lui Hesiod, a lui Pitagora, a lui Xenofan, el ridică reproșul paradei neînțelepte de cunoștințe. Însă „mulțimea cunoștințelor nu te învață să ai minte"; „chiar și cel mai renumit cunoaște doar aparențele și se menține la acestea". Chiar și împotriva lui Homer va fi adusă — sub forma unei anecdote — obiecția ignoranței. „Oamenii se înșală cu privire la înțelegerea a ceea ce este manifest în mod asemănător cu Homer, care a fost cel mai înțelept dintre toți grecii. Căci pe el l-au păcălit băiețandrii care vînau păduchi, atunci cînd au spus: la ce am văzut și am prins dăm drumul; ce nu am văzut și nu am prins ducem cu noi." Ceea ce este astfel valabil pentru știință este valabil și pentru viața religioasă. „Ei se roagă la idoli ca și cum ar vorbi cu clădirile; ei nu-i cunosc pe zei și pe eroi după ființa lor proprie." Pe scurt, peste tot este o lipsă de înțelegere, de logos.

Ce-i drept, marea mulțime *ar putea* să posede adevărata înțelegere. Căci printr-un joc straniu, logosul trăiește și în cei mulți. „Cu logosul, pe care îl ocolesc mereu, ei trăiesc în conflict." Astfel oamenii sînt ca adormiții a căror trezire este sarcina filozofiei.

Cu propoziția: „sufletul este un logos specific", filozofia se îndreaptă pentru prima oară către interioritatea omului. În acest sens, Heraclit spune: „eu mă cercetez pe mine însumi". Ce-i drept, atunci cînd aici este vorba de interioritate, ea trebuie să fie gîndită grecește. Nu e vorba despre curiozitatea modernă a autoanalizei psihologice și nici, ca la Augustin, despre studiul plin de grijă al intimității, în căutarea celor mai tainice emoții sufletești. Este vorba mai degrabă de a vedea cum se găsește adevărata înțelegere a realității în sinele omului. Interioritatea este oarecum orientată către afară. Totuși există și o dimensiune mai adîncă. În orientarea sa către interior, Heraclit se izbește, în cadrul întrebării despre sine însuși, de nelimitare. „Nu poți să dai de urma granițelor sufletului, nici dacă ai merge și ai străbate fiecare drum; atît de adînc este logosul lui." Astfel, la el capătă expresie, pentru prima oară în istoria filozofiei, mirarea și uimirea spiritului în fața lui însuși.

Prin aceasta, Heraclit nu pierde totuși din vedere principala sarcină filozofică a timpului său: de a cerceta adevărata esență a ceea ce este. El numește esența care domnește în toate ființările *physis*, natură. Și acum el face o afirmație stranie și înspăimîntătoare: „*physis*-ului îi place să se ascundă." Ceea ce domnește în toate, natura, nu se află la vedere; ea se menține ascunsă și trebuie mai întîi propriu-zis smulsă ascunderii, prin forța filozofării. Dar în ce s-a ascuns natura? În ceea ce este real,

în ceea ce, în mod corespunzător, numai dacă este dezvăluit își lasă adevărata esență să fie cunoscută. Căci la Heraclit ceea ce este real este totodată echivoc: realul deschide și ascunde în același timp ceea ce domnește în el. Cum stau lucrurile cu această contradicție din realitate?

Heraclit consideră realitatea, la fel ca și Parmenide, drept contradictorie în sine. El nu va obosi să indice contrariile care se arată în lume: „zi–noapte, iarnă–vară, război–pace, prisosință–foamete, muritor–nemuritor". Chiar și în ființările individuale se găsesc astfel de opoziții. „Apa mării este cea mai pură și cea mai murdară; pentru pești este potabilă și vindecătoare, pentru oameni este nepotabilă și primejdioasă." Rîul devine înainte de toate simbolul acestei opoziții generale. „Nimeni nu se poate scălda de două ori în același rîu"; „intrăm și nu intrăm în același rîu"; „sîntem și nu sîntem". Astfel, chiar omul este dezbinat și contradictoriu în sine. Și acum Heraclit exprimă această contradicție internă, a tot ceea ce este real, prin principiul războiului: „războiul este tatăl tuturor lucrurilor, regele tuturor; pe unii îi arată ca zei, pe alții ca oameni; pe unii îi face sclavi, pe alții îi eliberează." Pe scurt, lumea este o lume dezbinată.

Parmenide — se amintește — ajunge, printr-o perspectivă înrudită a realității, la respingerea lumii în general, ca fiind simplă aparență. În schimb, Heraclit rămîne legat ferm de ea; nu este permis ca lumea, cu întreaga sa opoziție și contradicție, să fie pur și simplu omisă; ea este realitatea în care trăiește omul. Totuși cel care filozofează nu poate să privească acest aspect decît ca ceva provizoriu. Trebuie să interpretăm mai adînc caracterul de opoziție: mergînd spre ceea ce domnește, în cele din urmă, în acesta.

Calea pe care se îndreaptă în acest scop Heraclit duce la următoarea concluzie: caracterul de opoziție nu este cel din urmă; mai degrabă membrii opoziției se raportează de fiecare dată unul la altul. Astfel viața și moartea se află într-o legătură intimă una cu alta. Despre om se spune: „trăind se apropie de cel mort, veghind se apropie de cel adormit". În acest sens, o sursă antică informează că Heraclit declara că toate lucrurile ar fi „îmbinate unul cu altul prin comportamentul lor opus". La aceasta se mai adaugă observația că opușii se transformă mereu unul în celălalt. „Recele se încălzește, caldul se răcește; umedul se usucă, uscatul se umezește." Și acum într-o formulare mai adîncă: „nemuritorii sînt muritori, muritorii nemuritori; ei își trăiesc moartea unii altora și își mor viața unii altora." Astfel întreaga lume este un lanț neîntrerupt de transformări. „Pentru suflete, a deveni apă înseamnă moarte, pentru apă însă, a deveni pămînt înseamnă moarte; din pămînt ia naștere apa, din apă sufletul." În cele din urmă Heraclit găsește simbolul central pentru această transformare permanentă: întreaga lume este un foc care se aprinde și se stinge, iarăși se aprinde și iarăși se stinge, într-un ciclu etern.

Dar acesta nu este ultimul cuvînt al lui Heraclit. El descoperă, dimpotrivă, că în coexistența contrariilor devine vizibilă o unitate care le susține, mai adîncă. Prin urmare, el nu este, așa cum vrea tradiția, pur și simplu filozoful devenirii, în opoziție cu Parmenide, ca filozof al ființei. El pătrunde dincolo de planul devenirii către cel al ființei. De aceea, cu privire la dezbinarea realității, el spune: „armonia invizibilă este mai puternică decît cea vizibilă", sau: „cele divergente se reunesc și din cele diferite se constituie cea mai frumoasă armonie". În cele din urmă, gîndul va fi concentrat în formula scurtă: „toate sînt Unu". Cu aceasta, Heraclit se apropie uimitor de Parmenide. Și totuși diferența rămîne. Căci chiar atunci cînd Heraclit privește către unitate, el nu lasă în spate, ca marele său contemporan, multiplicitatea ca aparență lipsită de esență. Devenirea este mai degrabă cuprinsă în ființă: „Din toate ia naștere Unul și din Unu toate." Astfel, Heraclit va putea să spună în cele din urmă despre Unu, care devine vizibil în toate transformările: „odihnește transformîndu-se". Aceasta este unitatea însuflețită care se desfășoară pe sine și se retrage iarăși în sine însăși. Așa fiind, ea este realitatea mai adîncă a acestei lumi dezbinate.

Dacă privim încă o dată la titlul acestui capitol, atunci este limpede că Parmenide și Heraclit sînt într-adevăr gemeni spirituali; căci, în cele din urmă, e vorba la amîndoi despre ființa adevărată, unică și întreagă. Și totuși rămîne un rest de opoziție. Nu în sensul că ar sta ostili unul în fața celuilalt. Însă unul, Parmenide, de dragul ființei pure, acceptă pierderea deplină a lumii, celălalt, Heraclit, salvează realitatea, plină de contradicții, în Unul înțeles ca viu. Cu aceasta, acești doi filozofi de început dezvoltă două posibilități fundamentale ale filozofării metafizice, care vor reveni în întreaga istorie ulterioară a filozofiei, în nesfîrșite variațiuni: privirea cufundată și pierdută în absolut și încercarea de a interpreta realitatea enigmatică pornind de la acesta.

Socrate sau scandalul interogației

Aceluia care se încumetă să urce la Socrate pe scara din dos i se poate întîmpla ca ușa să-i fie deschisă nu de acesta, ci de soția lui, Xantippa; e chiar foarte probabil să se întîmple așa, căci Socrate e mereu pe drumuri. Faptul însă are, privit în sine, o anume semnificație. Căci dacă Socrate e renumit printre filozofi, nu mai puțin e Xantippa printre soțiile filozofilor. S-ar putea spune, acum, că ea e renumită datorită bărbatului ei. Cu siguranță că așa e. Dar poate că e și puțin invers, poate că nici Socrate nu ar fi devenit Socrate fără Xantippa. Cel puțin așa crede Nietzsche, filozoful cu fler psihologic: „Socrate a găsit femeia care îi trebuia... De fapt, Xantippa l-a îmboldit să se dedice din ce în ce mai mult acestei meserii ciudate."

E însă adevărat? Dacă e să dăm crezare relatărilor din Antichitate, Xantippa face tocmai contrariul: ea se opune în toate felurile meșteșugului filozofic al bărbatului ei. Acasă îi face zile negre, iar cînd Socrate, sătul, vrea să-și întîlnească prietenii pentru a purta împreună discuții filozofice, ea tot nu e mulțumită. Uneori îi toarnă în cap de la fereastră o găleată de apă murdară sau îl urmărește în piața publică smulgîndu-i haina de pe trup.

Prietenii sînt revoltați; ei o numesc pe Xantippa cea mai nesuferită femeie care a existat și care va exista vreodată. Socrate îndură însă cu indiferență filozofică, atît acasă, cît și în public, astfel de furtuni. Cînd îi curge apă în cap, el nu face decît să spună: „Nu v-am zis eu că după tunete și fulgere vine și ploaia?" Iar atunci cînd Alcibiade îi spune cîndva: „Xantippa e de nesuportat cînd face scandal", Socrate îi răspunde: „Nici măcar să nu te lași tulburat de orăcăitul gîștelor." De altfel, el crede că faptul de a avea de-a face cu o femeie îndărătnică are și o parte bună, căci cine a scos-o la capăt cu Xantippa se va descurca cu ușurință și cu ceilalți oameni.

Biografii de mai tîrziu arată mai multă milă față de Socrate decît el însuși. Pentru a-i atribui și puțină fericire în dragoste, ei inventează o poveste nostimă: cum numărul lor se împuținase prea tare după un război

pierdut, atenienii ar fi hotărît ca fiecare cetățean să aibă dreptul de a avea copii de la două femei. Așa s-a însoțit a doua oară Socrate, din fire foarte ascultător față de legi, și anume cu o fată care purta frumosul nume de Myrta. Dar povestea e destul de neverosimilă și e de presupus că Socrate ar fi zis despre această a doua căsătorie ceea ce a răspuns el unui prieten care l-a întrebat cum e mai bine, să se căsătorească sau nu: „Orice ai face, tot te vei căi."

Revenind încă o dată la Xantippa: ce obține ea de fapt cu toate ocările ei? Faptul că Socrate părăsește bucuros căminul pentru a-și vedea de discuțiile lui filozofice. Dar abia astfel devine el Socrate. Căci el e un atenian, și în acest oraș, cu apetitul lui de viață publică, cine nu își face apariția în spațiul public nu există. Dacă Socrate s-ar fi îngropat în cămăruța lui de studiu, el n-ar fi devenit niciodată Socrate. Astfel că intenția Xantippei se transformă în contrariul ei: în ceea ce face ea, acționează, dacă ne e permisă o interpretare în spiritul lui Hegel, o „anumită șiretenie a ideii". Piedicile puse lui Socrate nu sînt de fapt decît imbolduri către filozofie. Cînd Xantippa crede că îl sperie pe Socrate cu tunetul și aversa ei de ploaie, ea se înșală de fapt. Nietzsche are și în această privință dreptate: „Xantippa îl îmboldea să practice din ce în ce mai mult această meserie ciudată, făcîndu-i căminul de nelocuit." Ce face Socrate însă cînd pleacă de acasă? La prima vedere nimic; vizitează doar piețe și arene sportive pentru a sta la taifas cu lumea. E deci un adevărat pierde-vară, și tocmai asta o roade pe Xantippa. În loc să se îngrijească de casă, de nevastă și de copii, în loc să practice meseria pe care a învățat-o de la tatăl său, pe scurt în loc să ducă o viață ordonată și normală, el se plimbă de colo-colo, începînd discuții absolut inutile, cu tot felul de oameni. Chiar dacă ocazional, așa cum ni s-a transmis, mai găsește și monezi pe stradă, cu care contribuia într-un mod nu tocmai obișnuit la finanțarea gospodăriei, nu e totuși totuna cu a-și hrăni familia printr-o meserie cinstită. Nici măcar cizme nu-și poate cumpăra; de aceea, autorul de comedii Aristofan îl face să apară pe scenă în picioarele goale. Dar cumpătarea lui ar fi încă acceptabilă, cîtă vreme e vorba de propria-i persoană. Dar cum poți să-i pretinzi unei femei care, la vederea numeroaselor mărfuri, atît de seducător expuse în oraș, nu are însă nici un dinar, să dea dovadă de acea nepăsare de care ne vorbește maxima lui Socrate: „Ce de lucruri de care nu am nevoie!" Și cum să-i ceri Xantippei să se ridice la înălțimea filozofică a unei alte vorbe a lui Socrate: „Cine are cele mai puține nevoi, acela e cel mai aproape de zei"?

De altfel, ceea ce este cu adevărat provocator în comportamentul lui Socrate e faptul că el nu e din fire un pierde-vară. Face gimnastică plin de rîvnă și își imobilizează adversarul chiar și dansînd. Ce-i drept, ni se

spune că practică gimnastica doar de dragul sănătății. O sursă tîrzie laudă admirabila lui constituție trupească. Pe scurt, Socrate e făcut pentru o activitate cu adevărat bărbătească. O dovedește și în campaniile la care participă ca simplu soldat. Se povestesc adevărate minuni despre puterea sa de a îndura greutățile. Cînd alții se încotoșmănesc înghețați de frig, el merge cu picioarele goale pe gheață. Iar cînd toți în jurul lui fug cuprinși de panică, el rămîne singur lîngă generalul său, „privind liniștit de jur-împrejur după dușmani și după prieteni".

E adevărat că soldatul Socrate se remarcă prin tot felul de ciudățenii. Alcibiade, care i-a fost tovarăș în război, povestește: „A stat odată în același loc, gîndindu-se la ceva, încă de dimineață și cum nu făcea nici un progres n-a renunțat, ci a rămas pe loc chibzuind mai departe. S-a făcut amiază și ceilalți au devenit atenți, s-au mirat și și-au spus unii altora că Socrate stă de dimineață acolo și se tot gîndește la ceva. În cele din urmă, cînd s-a făcut seară, cîțiva ionieni și-au cărat, după ce au mîncat, păturile afară — căci era pe atunci vară — în parte pentru a dormi la răcoare, în parte însă pentru a-l observa pe Socrate. Acesta a rămas tot acolo pînă ce s-au ivit zorii și a răsărit soarele." Așadar, iată cum se comporta Socrate în război. Acum însă, în vremuri de pace, vitejia și bărbăția lui nu mai sar în ochii nimănui. Acum Socrate e, cel puțin pentru Xantippa, un pierde-vară, un flecar, un veșnic vorbitor în contradictoriu.

El însă tocmai în asta vede singura lui posibilitate de a-și exercita meșteșugul filozofic. Cum zărește pe cineva pe stradă, îl interpelează și începe să discute cu el, fiindu-i indiferent dacă acesta e un om de stat, un cizmar, un general sau un îngrijitor de măgari. Socrate afirmă explicit că ceea ce are el de spus îi privește pe toți. Însă ce are el de spus e dovada convingătoare că, în definitiv, nu-l interesează decît gîndirea corectă și nimic altceva. Iată ce înseamnă în primul și în primul rînd, pentru el, gîndirea corectă: să înțelegi ceea ce spui și să dai socoteală de tine. Căci Socrate e convins că ține de firea omenească să iei cu adevărat cunoștință de tine. Cum le trezește celorlalți atenția pentru aceste lucruri, ne-o povestește, într-o scriere a lui Platon, într-un mod extrem de viu, comandantul de oști Nikias: „Îmi pari a nu cunoaște ce se întîmplă cînd cineva îi vine lui Socrate în preajmă și se lasă purtat într-o discuție cu el; chiar dacă el discută la început despre cu totul altceva, el este silit și purtat fără încetare de către Socrate încoace și încolo, pînă ce își dă seama singur, prin dialog, cum trăiește acum și cum a trăit el înainte." Ceea ce i se întîmplă lui Nikias se întîmplă tuturor. Socrate întreabă pe fiecare dacă știe despre ce vorbește: pe cel care vorbește despre cucernicie, pe un altul care are tot timpul în gură cuvîntul „curaj", pe un al treilea care crede că se pricepe în treburile statului sau în arta de a convinge prin discursuri. O dată ce s-au lăsat tîrîți în discuții, acești

oameni se vor pierde repede. Căci atunci Socrate le arată, cu ironie și cu ajutorul a tot felul de arte dialectice, că ei nu înțeleg cu adevărat nimic din acele lucruri despre care vorbesc atît de siguri de ei și că cel mai puțin se înțeleg pe ei înșiși.

E ușor de înțeles că atitudinea lui Socrate nu le provoacă celor interogați nici o plăcere. Goethe și Schiller au dreptate cînd fac aluzie, în distihul lor din *Xenii*, la sentința oracolului din Delphi cu privire la Socrate: „Pe tine te-a declarat gura Pythiei cel mai înțelept dintre greci. / Cu adevărat! Adesea cel mai înțelept e și cel mai supărător." Se relatează că atenienii l-ar fi tratat adesea pe Socrate plini de dispreț, că ar fi rîs de el și chiar că uneori s-ar fi arătat lipsiți de blîndețe față de el. În definitiv, cine acceptă cu plăcere să i se aducă în fața ochilor neștiința, și încă în piața publică? Doar cîțiva tineri aristocrați, adevărați pierde-vară și ei, se țin după el și îl însoțesc neobosiți pretutindeni în plimbările lui prin oraș. Dar ceilalți, cetățenii respectabili, nu vor sub nici un chip să aibă de-a face cu el, iar poeții, care se fac purtătorii lor de cuvînt, îl numesc pe Socrate „flecarul care face lumea mai bună", „inventator de discursuri iscusite", „strîmbător din nas", „născocitor de gogoși", revărsîndu-și disprețul asupra „frazelor lui umflate și goale", asupra „pedanteriilor" și „pisălogelilor" lui.

Ceea ce însă nu înțeleg nici ei și nici marea masă a atenienilor e faptul că pe acest „sucit plin de putere", cum îl numește Nietzsche, nu-l interesează în definitiv disputa asupra cuvintelor și nici dacă are mereu dreptate în lupta dialectică a argumentelor și contraargumentelor. Ceea ce caută Socrate e adevărul; e posedat de întrebarea privitoare la adevăr. Prietenului său, Criton, îi spune cu puțin timp înaintea morții: „Nu trebuie deloc să luăm aminte la ce spun cei mulți despre noi, ci doar la ceea ce spune cunoscătorul dreptății și al nedreptății: Unul și adevărul însuși." Socrate vrea să afle cu orice preț care e adevărul privitor la om și la soarta sa viitoare. El crede că totul depinde de a ști acest lucru. O recunoaște el însuși în cuvîntarea de apărare pe care o rostește în fața tribunalului atenian: „Atîta vreme cît încă mai respir și cît mai sînt în stare, nu voi înceta să filozofez, mustrîndu-vă și dîndu-vă la iveală neștiința, indiferent pe care dintre voi l-aș întîlni, și așa cum sînt obișnuit, așa voi vorbi mereu: «om plin de calități, cetățean al celui mai mare și mai vestit oraș prin înțelepciune și putere, nu ți-e rușine să te îngrijești de a avea cît mai mulți bani și cît mai multă glorie și cinste, dar de cercetare, de adevăr și de sufletul care să-ți devină pe cît de bun posibil, de acestea nu te îngrijești și nu-ți pasă?»" Iar mai departe spune: „Cel mai mare bine pentru om e să vorbească în fiecare zi de virtute și de toate celelalte despre care mă auziți pe mine vorbind, atunci cînd mă examinez pe mine și pe ceilalți; o viață fără examen nu merită însă să fie trăită."

Iată deci care e pasiunea filozofului Socrate. Numai prietenii o înțeleg. Xenophon, comandant de oști și scriitor, relatează: „Discuta în permanență despre lucrurile omenești și cerceta ce e pios și ce e infam, ce e frumos și ce e de ocară, ce e drept și ce e nedrept, ce e cumpătarea și ce e sminteala, ce e curajul și ce e lașitatea, ce e statul și ce e omul de stat, ce e stăpînirea și ce e un stăpînitor; întreba privitor la toate cele despre care credea că cei ce le cunosc sînt drepți și buni." Și mai impresionant îl înfățișează Alcibiade: „Dacă cineva vrea să asculte cuvîntările lui Socrate, acestea îi pot mai întîi părea numai bune de luat în rîs; în astfel de substantive și verbe sînt ele îmbrăcate pe dinafară, ca în pielea unui satir exuberant. El vorbește despre măgari de povară, despre fierari, despre cizmari și tăbăcari și pare mereu să exprime același lucru în același fel, anume că orice om nepriceput și neînțelegător nu poate să nu rîdă de discursurile sale. Cînd însă vreunul vede cum se desfac cuvîntările lui și cînd le pătrunde înțelesul, de-abia atunci va înțelege că ele singure au înțeles, dintre toate cuvîntările, și mai apoi că sînt pe de-a-ntregul divine și conțin mai mult decît toate reprezentările obișnuite ale virtuții și că ele se întind asupra unei părți mari sau chiar mai degrabă asupra a tot ceea ce se cuvine a fi luat în considerare de cel care vrea să devină bun și frumos."

Ce vrea deci Socrate cu toate întrebările lui sîcîitoare? El vrea doar să-l facă pe om să înțeleagă cum trebuie să se comporte pentru a fi cu adevărat om. Gîndirea corectă trebuie să ducă la acțiune corectă. Un asemenea lucru îi pare lui Socrate a fi acum mai necesar ca niciodată; el vede cu spaimă simptomele declinului în viața grecilor, vede dezorientarea epocii sale, vede apariția unei crize de profunzime a spiritului grec. Iată ce încearcă el să-i facă pe discipoli și pe prieteni să înțeleagă. Platon scrie într-una dintre scrisorile sale, încă în bună măsură sub influența lui Socrate: „Statul nostru n-a mai fost cîrmuit conform moravurilor și rînduirilor tradiționale. Toate statele de azi, fără excepție, sînt prost cîrmuite, căci domeniul legii se găsește în ele într-o stare jalnică."

Tocmai pentru că înțelege asta, lui Socrate i se pare atît de important ca oamenii să reînceapă cu adevărat să practice interogația. Căci a te întreba înseamnă: să nu te lași amăgit de iluzii, ci să ai curajul de a suporta adevărul în toată amărăciunea lui. Această radicalitate a interogației, această înțelegere a crizei vremii sale, această conștiință a adevăratelor exigențe ale condiției umane, toate acestea îi aduc lui Socrate afecțiunea pătimașă a discipolilor săi. Cel mai emoționant exemplu în acest sens ni-l oferă cuvîntarea tînărului Alcibiade din *Banchetul* lui Platon. Alcibiade îl compară pe Socrate cu Marsias, semizeul cîntăreț din flaut: „Acela îi fermeca pe oameni suflînd în instrumente cu harul gurii sale... Tu nu te deosebești prea mult de el, doar atît că, fără flaut,

numai cu puterea cuvintelor tale, faci întocmai ceea ce făcea el... În schimb, cînd cineva, fie el femeie, bărbat sau băiețandru, te ascultă pe tine sau pe vreun altul care, chiar rău vorbitor fiind, redă spusele tale, rămînem cutremurați și cădem în stăpînirea lor. Eu, din parte-mi, tare aș vrea să vă spun ce s-a petrecut cu mine, ascultîndu-l pe omul acesta, și ce se mai petrece încă, dar tare mă tem că o să mă credeți beat rău de tot, chiar dacă m-aș jura. Fapt este că atunci cînd îl ascult, inima îmi bate mai cu putere decît celor prinși în dansul coribantic, iar ochii mi se umplu de lacrimi. Și văd că și altora, nu puțini, li se întîmplă la fel... Da, sub puterea acestui Marias pe care-l vedeți, ajungeam să simt că nu mai pot trăi așa cum trăiam... Mă face să recunosc că, avînd eu atîtea cusururi, ar trebui să am grijă de sufletul meu. Iar eu, în loc de asta, văd de treburile atenienilor. Astfel că mă văd silit să-mi astup urechile și să fug de el ca de sirene, de teamă ca nu cumva, rămînînd locului, să mă apuce acolo adînci bătrîneți. Și el e singurul om față de care simt ceea ce nimeni n-ar crede că aș putea simți față de un om: rușine. Da, de el, și numai de el, mi-e rușine. Pentru că îmi dau prea bine seama că are dreptate cînd îmi spune să nu fac anumite lucruri... Deci fug de el ca un nememic, și cînd îl văd, mi-e rușine de dreptatea pe care i-o știu și i-o recunosc. Și nu o dată m-aș bucura să știu că nu se mai numără printre cei vii. Numai că, dacă s-ar întîmpla asta, știu că aș fi și mai întristat. Nu știu ce să mai fac cu omul acesta."*

Iată care e puterea lui Socrate asupra tinerilor ca Alcibiade, iar el nu e singurul care se simte vrăjit. Ce-i drept, rămîne o enigmă de ce sînt ei atît de vrăjiți. Căci Socrate tocmai acel lucru nu-l oferă discipolilor săi, cel pe care aceștia cred că sînt îndreptățiți să-l aștepte de la el: un răspuns indubitabil la întrebările care îi frămîntă și pe care el le răscolește în ei. Dimpotrivă: de-abia i-a introdus în labirintul problemelor, că pune capăt discuției și îi lasă baltă. El se pricepe tot atît de puțin ca și cel cu care vorbește, să indice ce vor să însemne cu adevărat acele lucruri despre care ei întreabă împreună: binele și dreptatea, omul și acțiunea corectă. Atunci cînd ceilalți nu vor să-i dea drumul, el își recunoaște în mod deschis neștiința și o face cît se poate de serios. În fața tribunalului povestește cum i se întîmpla de obicei: „Îndepărtîndu-mă, îmi spuneam reflectînd, că sînt mai știutor decît omul acela. Căci nici unul din noi nu pare a ști ceva bun și drept; acela însă crede că știe fără a ști totuși, eu însă nici nu știu și nici nu cred că știu, iar prin asta par a fi mai știutor decît el, chiar dacă doar cu puțin, căci eu nu-mi imaginez că știu ceea ce nu știu." Și totuși în această neștiință mărturisită deschis, în

* *apud* Platon, *Banchetul*, Editura Humanitas, 1995, în traducerea lui Petru Creția (*n.ed.*).

această neştiinţă ştiutoare, constă misterul straniu al influenţei lui Socrate. Căci acum devine clar că el se pune pe sine în mod lucid în situaţia proprie omului, situaţie căreia îi aparţine şi pericolul de a se rătăci în hăţişurile neştiinţei şi de a rămîne prizonierul problemelor. Cerîndu-le discipolilor să dea dovadă de acelaşi curaj, Socrate le cîştigă veneraţia şi iubirea.

Cu atît mai mult trebuie să fi trezit Socrate în ceilalţi oameni indignarea. Aceştia se întreabă: cum îndrăzneşte acest om să ne dezvăluie neştiinţa, asaltîndu-ne cu întrebările lui, ca să ne mărturisească la sfîrşit că el însuşi nu ştie nimic? Nu e el un scamator obraznic? Şi chiar mai mult: făcînd să devină îndoielnice toate certitudinile, nu incită el oare astfel împotriva tradiţiei, pe care se bazează totuşi siguranţa existenţei şi soliditatea statului? Nu duce el cumva, cu interogaţia lui dizolvantă, la prăbuşirea religiei, care este oricum primejduită? Şi în sfîrşit: dacă un om, care el însuşi nu ştie să spună nimic pozitiv, adună în jurul său atîţia discipoli vrăjiţi, nu trebuie el oare considerat un corupător primejdios al tineretului? Aşa se face că atenienii încearcă să se debaraseze neapărat de acest cetăţean suspect. Îi intentează proces, acuzîndu-l de ateism şi de coruperea tineretului.

Acum se iveşte însă o problemă gravă, care atinge însăşi esenţa filozofiei. A filozofa înseamnă a pune sub semnul întrebării, şi deci un filozof cu cît e mai filozof, cu atît mai radical va pune sub semnul întrebării. Dar întrucît valorile stabile devin îndoielnice, ele sînt în acelaşi timp şi primejduite. Putem însă atunci să-i învinuim pe partizanii valorilor stabile că fac tot posibilul pentru a-l reduce la tăcere pe filozof, înăbuşind interogaţia lui neliniştitoare? Şi totuşi: dacă aceste valori sînt atît de erodate pe dinăuntru, cum erau ele pe vremea lui Socrate, la ce bun să refuzi acest adevăr? Acum e nevoie tocmai de curajul de a urmări în mod radical adevărul. Vina istorică a atenienilor e de a nu fi găsit în ei acest curaj şi de a nu fi văzut în Socrate omul care, tocmai prin această radicalitate a interogaţiei sale, pregăteşte terenul pentru viitor.

Nu e de mirare că acuzaţia va avea cîştig de cauză. Socrate renunţă la orice încercare de a-i cîştiga pe judecători; prin discursul său de apărare nu face decît să-i provoace. Cînd i se impută enervantul lui obicei de a pune mereu întrebări, nu numai că nu se scuză, ci afirmă semeţ că face tot ce face din porunca zeului Apollo şi adaugă: „N-am făcut decît să-l slujesc pe zeu şi nu cred să fi avut oraşul nostru parte de un alt bine mai mare decît acesta. Căci tot plimbîndu-mă eu încoace şi încolo, n-am făcut nimic altceva decît să-l îndemn pe fiecare din voi, fie el tînăr sau bătrîn, să nu se mai îngrijească nici de trup şi nici de bani, ci mai degrabă de suflet, ca să devină cît mai bun cu putinţă... Dacă mă omorîţi nu veţi mai găsi aşa de uşor un altul de felul meu, căci — deşi

poate suna comic — îi sînt dat orașului de zeul însuși, ca unui cal mare și nobil, care tocmai datorită mărimii e cam leneș, avînd de aceea nevoie de pinten. Tot așa m-a trimis și pe mine zeul orașului ca să vă trezesc pe fiecare, să vă înduplec cu vorbe și ca să vă cert.“ E ușor de imaginat indignarea judecătorilor în fața comportamentului atît de arogant al acuzatului, care propune, ca în loc de pedeapsă, să-i fie conferită cea mai înaltă distincție: aceea de a mînca pe cheltuiala statului atenian. Condamnarea e inevitabilă în aceste circumstanțe.

Iar apoi, cînd pedeapsa a fost pronunțată, se vede în sfîrșit de unde îi vine acestuia puterea cu care el slujește filozofia. E sfătuit să fugă, iar prietenii pregătesc totul. El însă refuză. Nu e drept, spune, ca după ce te-ai bucurat o viață întreagă de binefacerile statului, să nu mai asculți de legi atunci cînd lucrurile iau o întorsătură defavorabilă. Căci Socrate știe cu certitudine că acțiunea contrară legilor e o faptă rușinoasă și de nimic. După această convingere s-a condus el întreaga lui viață. Cînd cîrmuitorii l-au însărcinat să predea un opozant politic, a refuzat; iar cînd tribunalul atenian a condamnat la moarte împotriva legii conducătorii militari, după o bătălie navală, el a fost singurul care a votat împotrivă. De aceea el poate și acum, în fața morții, să spună netulburat că nu e drept să gîndim că „unui bărbat care nici nu e bun la mare lucru, îi e îngăduit să cîntărească pericolul morții, ci mai degrabă el trebuie doar să ia aminte dacă acționează drept sau nedrept și dacă faptele sale sînt faptele unui om bun sau ale unuia rău.“

Deși știe cu atîta certitudine că nu ne e îngăduit să înfăptuim ceva rău, Socrate, știutorul neștiutor, n-o poate totuși demonstra. De fapt, pentru el nici nu e nevoie de vreo demonstrație. Aceasta e o certitudine înrădăcinată mai adînc decît cea mai rafinată certitudine teoretică. Epocile următoare vor numi această certitudine certitudinea inimii. Pe ea se bazează Socrate și tot în ea zace ascuns în cele din urmă secretul influenței sale. În felul acesta devine el, cum spune Nietzsche „punctul de cotitură și vîltoarea istoriei lumii“.

Că în acea năruire a certitudinilor omului, care e specifică tuturor crizelor istoriei, rămîne totuși indestructibilă în adîncul inimii sale o certitudine, și anume datoria necondiționată de a acționa drept — aceasta e marea descoperire a lui Socrate. Acestei datorii îi rămîne el credincios pînă la moarte și de dragul ei nu se sustrage destinului său. E ceea ce face astăzi din figura lui Socrate, după milenii încă, modelul filozofului.

Poate că Socrate are dreptate cînd afirmă că divinitatea însăși îl face să audă porunca inimii. El povestește că toată certitudinea lui — fie că ea privește acțiunea morală sau doar simple fapte cotidiene — provine de la o voce interioară care îl avertizează și de care el nu poate să nu țină seama. Această voce el o numește *daimon*, trimițînd astfel la domeniul

divinului; căci demonii sînt după el intermediari între zei și oameni. Tot astfel, Socrate afirmă că din ordinul divinității face ceea ce crede el că trebuie să facă: să-și interogheze concetățenii și să le demaște pretinsa cunoaștere. În același fel vrea să-i fie înțeleasă și moartea. „Cine se postează singur într-un loc de veghe, gîndindu-se că acesta e cel mai mare bine, acela trebuie să rămînă aici cu prețul oricărui pericol și să nu ia seama la moarte și nici la altceva în afară de rușine. Acum eu unul aș acționa ciudat, stimați atenieni, dacă frica de moarte m-ar face să-mi părăsesc postul unde..., după cum cred și presupun, zeul însuși m-a așezat ca să trăiesc filozofînd și ca să mă cercetez pe mine și pe ceilalți.“ Socrate ia cupa de otravă plin de curaj, convins fiind că îi poate încredința divinității soarta sa. În același spirit se termină discursul său de apărare: „Acum e timpul să mergem, eu să mor, iar voi să trăiți. Pe care dintre noi îl așteaptă un bine mai mare, asta numai zeul o știe.“

Platon sau iubirea filozofică

Dacă astăzi este pronunțat, în discuția de zi cu zi, numele lui Platon, atunci cel mai adesea este vorba de „iubirea platonică". Înțelegem prin iubire platonică acel fel de iubire în care în prim-plan stă nu pofta senzuală, ci afecțiunea sufletească bazată pe respectul față de persoana iubită. Dacă ne întrebăm însă de ce poartă acest gen de iubire numele lui Platon, atunci răspunsul nu e ușor de dat. Ba chiar se pare că iubirea platonică se revendică pe nedrept de la acest filozof.

Căci oriunde am deschide operele lui Platon, nicăieri nu sînt de găsit semnele unui respect deosebit față de femeie. Dimpotrivă, Platon afirmă că femeile s-ar situa, în ceea ce privește virtutea, mult înapoia bărbaților și că ele sînt, ca sex mai slab, mult mai perfide și mai viclene decît aceștia. Le declară superficiale, ușor iritabile și ușor de mîniat, înclinate la ocări și, cu toate acestea, timide și superstițioase. Platon merge chiar pînă la a afirma că faptul de a fi femeie trebuie să fie un blestem al zeilor; căci acei bărbați care n-au știut să se stăpînească, fiind lași și nedrepți, s-au încarnat în femei după moarte, ca pedeapsă pentru toate acestea.

Cine gîndește în felul acesta despre femei nu poate acorda în căsnicie vreo prea mare importanță emoțiilor sufletești mai delicate. De fapt, Platon nu privește căsătoria din perspectiva afecțiunii și a comunității de idei, în care doi oameni își modelează viața, ci din cea a procreației și a creșterii copiilor. Nu simpatia trebuie să unească bărbatul și femeia, ci datoria de a crește urmași cît mai destoinici și mai bine făcuți. De aceea, e treaba statului să se îngrijească ca partenerii potriviți să se găsească, femeile fiind repartizate bărbaților ca răsplată pentru destoinicia în război sau, și mai radical, ele fiind considerate bun comun al acestora. Prin urmare, Platon nu schițează un tablou tocmai sentimental al iubirii dintre bărbat și femeie.

În Grecia acelui timp există însă și un alt tip de iubire, mai potrivită emoțiilor erotice rafinate decît iubirea dintre bărbat și femeie, și anume relația dintre un bărbat mai în vîrstă și un băiat. Noi sîntem înclinați astăzi să privim neîncrezători asemenea relații. Însă pentru grecii din

vremea lui Platon aproape că ţinea de bunul gust ca un om de stat sau un conducător de oşti să se intereseze de tinerii frumoşi.

Lucruri asemănătoare ne relatează Platon despre Socrate, maestrul său venerat. Acesta caută neobosit apropierea băieţilor frumoşi, iar odată mărturiseşte că e îndrăgostit de două lucruri: de tînărul Alcibiade, copilul minune al Atenei de atunci, şi de filozofie. Şi cînd, altă dată, Charmides, incontestabil cel mai frumos tînăr din Atena, se aşază lîngă el, Socrate mărturiseşte: „M-a cuprins stînjeneala şi cutezanţa mea de pînă atunci, care mă făcea să cred că îmi va fi destul de uşor să vorbesc cu el, s-a risipit."

Relaţia lui Socrate cu tinerii frumoşi nu este însă o legătură obişnuită de iubire. Atunci cînd Platon relatează despre aceasta, începe să iasă la iveală cîte ceva din înţelesul „iubirii platonice". Cel mai frumos este exprimat acest înţeles în cuvîntarea pe care tînărul Alcibiade o ţine în dialogul *Banchetul*, în cinstea lui Socrate. Platon povesteşte aici cum se adună spiritele cîrmuitoare ale Atenei, pentru a-l sărbători pe unul dintre ei, care tocmai a repurtat victoria în concursul de tragedii. Ei au slăvit deja de o bună bucată de vreme, în cuvîntări şi contracuvîntări, pe zeul Eros, cînd apare, beat şi sprijinit pe umerii unei flautiste, Alcibiade, şi începe să vorbească despre Socrate. În starea de spirit a acestei clipe deosebite, el dezvăluie ceea ce altfel ar fi ascuns ca pe o taină. „Vedeţi bine că Socrate e îndrăgostit de tinerii frumoşi şi că stă mereu în preajma lor, vrăjit cum e de ei." Şi totuşi în realitate, „puţin îi pasă că unul e frumos ... sau bogat, sau că are vreunul din bunurile pe care le ţine la mare cinste mulţimea. Toate aceste bunuri el le socoteşte fără preţ şi nici noi nu sîntem — vă asigur de asta — mare lucru în ochii lui; îşi petrece viaţa tratîndu-i pe oameni cu ironie şi zeflemisindu-i". Tot aşa i s-a întîmplat şi lui, povesteşte mai departe Alcibiade: „Închipuindu-mi că frumuseţea tinereţii mele îl atrage cu adevărat, mi-am zis că sînt omul cel mai norocos şi că voi avea minunatul prilej ca, supunîndu-mă dorinţei lui, să aud de la el tot ce ştie. Într-atîta mă încredeam în floarea tinereţii mele! Chibzuind astfel, l-am poftit la mine acasă. Pînă atunci nu aveam obiceiul să-l primesc fără slujitorul în a cărui grijă eram, dar de data aceasta l-am trimis de acasă şi l-am primit pe Socrate singur... Mă aşteptam ca el să înceapă de îndată să vorbească, aşa cum, în asemenea împrejurări, vorbesc iubitorii cu cei de care sînt îndrăgostiţi. Şi mă bucuram. Însă n-a fost deloc aşa. Dimpotrivă, a stat de vorbă cu mine întocmai ca de obicei şi, la sfîrşitul zilei, dus a fost. După aceea am început să-l poftesc la palestră pentru luptele de acolo. Şi ne-am luptat corp la corp, fără ca cineva să fie de faţă, eu sperînd mereu că în felul acesta voi dobîndi ceva. Ce să vă spun? N-am avut nici un spor. Atunci, văzînd că aşa nu ajung la nimic, m-am gîndit că doar cu de-a sila pot

dobîndi ceva de la un asemenea om și că, de vreme ce tot am început, nu trebuie să mă dau bătut pînă nu mă lămuresc într-un fel sau în altul. Prin urmare l-am poftit într-o zi, să cineze cu mine, la mine acasă, întocmai cum fac îndrăgostiții cînd au pus vreun gînd rău vreunui iubit. La început n-a primit, apoi, după o vreme, s-a lăsat totuși înduplecat. Cînd a venit întîia oară a plecat îndată ce am isprăvit cu cina și mi-a fost rușine să-l mai rețin. Am încercat din nou: după masă l-am ținut de vorbă pînă în puterea nopții, iar cînd a vrut să plece i-am spus că e foarte tîrziu și l-am convins să rămînă. Era întins pe patul de lîngă mine, cel pe care se aflase în timpul cinei, iar în odaie nu eram decît noi doi... Așadar: după ce am stins lampa, știindu-i pe sclavi plecați din casă, m-am gîndit să nu mai umblu cu ocolișuri și să-i spun pe șleau care mi-e gîndul. L-am scuturat ușor și l-am întrebat: «Dormi Socrate?», «Nu, nu dorm», mi-a răspuns. «Știi la ce mă gîndesc?» «La ce anume?» «Mă gîndesc că, dintre toți oamenii care m-ar putea iubi, numai tu ești vrednic de asta și mi se pare că, deși mă iubești, șovăi să mi-o spui. Cît despre mine, eu unul gîndesc că e nesăbuit să nu mă supun voinței tale... căci pentru mine nimic nu este mai însemnat decît desăvîrșirea mea, de cîtă m-aș dovedi eu în stare, și nu cred că pentru asta aș putea găsi ajutor mai de seamă decît tine. Prin urmare, dacă nu m-aș dărui unui om ca tine, m-aș simți rușinat...» Socrate m-a ascultat apoi mi-a răspuns, cum îi e felul și năravul, făcîndu-se că n-a înțeles: «Alcibiade, dragul meu, s-ar putea să nu fi spus chiar un lucru zănatic, dacă ce zici tu despre mine este cumva adevărat și dacă se află în mine puterea de a te face mai bun. De bună seamă ai văzut la mine o frumusețe fără seamăn, cu totul alta decît frumusețea înfățișării tale. Și dacă, după asemenea descoperire, vrei să faci un tîrg cu mine și să dai frumusețe pentru frumusețe, înseamnă că te gîndești la un cîștig bun de tot: în schimbul unei frumuseți părelnice cauți să dobîndești una adevărată, cu alte cuvinte să dai aramă și să iei aur. Numai că, om minunat ce ești, uită-te mai bine cum stau lucrurile, să nu care cumva să te înșeli în privința mea, văzînd în mine ceea ce nu sînt...» Iar eu: «În ce mă privește, lucrurile stau așa cum ți-am spus și nu ți-am spus altceva decît ceea ce gîndesc cu adevărat. Tu trebuie să hotărăști ce e mai bine pentru tine și pentru mine.» La care Socrate: «Da, ai dreptate, și chiar asta o să facem în zilele următoare, o să chibzuim ce este mai bine pentru noi și în privința aceasta și în altele.» Eu, după schimbul acesta de vorbe, l-am crezut răpus de săgeată. Prin urmare m-am ridicat și, nemailăsîndu-i timp să spună o vorbă, l-am acoperit cu haina mea căci era iarnă, m-am vîrît sub vechea lui manta și l-am cuprins în brațe pe omul acesta divin și minunat pe care îl vedeți și, astfel întins, am petrecut întreaga noapte alături de el... Fapt este că, după atîtea strădanii ale mele, departe de a se lăsa biruit

de frumusețea mea, a disprețuit-o, a luat-o în rîs și a jignit-o... Vreau să aflați, și jur pe toți zeii și pe toate zeițele că spun adevărul, că, la trezire, cînd m-am ridicat de lîngă Socrate, nu se petrecuse cu mine nimic mai deosebit decît dacă aș fi dormit cu tatăl meu sau cu un frate mai mare."*

Istoria aceasta n-ar fi demnă de amintit aici în mod special, dacă ea ar fi legată doar de ciudățenia omului Socrate. Și totuși acea purtare ciudată cu cel iubit, acea iubire care îl vizează plină de intensitate pe celălalt, dar care se stăpînește totodată, acea „iubire platonică" e legată foarte strîns de felul în care Socrate există ca ființă ce filozofează și, astfel, de felul în care Platon, raportîndu-se tocmai la exemplul lui Socrate, înțelege esența filozofiei. Căci filozofia așa cum o înțelege Platon și cum a fost ea mereu înțeleasă începînd de la el, chiar dacă mai mult sau mai puțin explicit cu trimitere la Platon, este o modalitate a erosului, este prin esență iubire.

Experiența pe care o are Alcibiade cu Socrate face mai întîi să devină evident un lucru: erosul filozofic nu este iubire trupească. Dar aceasta din urmă nu este pur și simplu respinsă. Relația erotică constituie însă doar punctul de plecare pentru o astfel de iubire: și anume pentru acel elan în care Platon întrezărește esența actului filozofării. Pentru ca elanul să poată apărea, e nevoie ca iubirea trupească să nu rămînă simplă iubire trupească și nici să se pietrifice în desfrîu; ea trebuie depășită, și tocmai către acel ceva mai înalt.

Platon exprimă într-un chip mișcător acest drum de la iubirea trupească la cea filozofică în descrierea elanului pe care, în *Banchetul*, i-o atribuie lui Socrate, care la rîndul lui, afirmă că nu face decît să relateze ceea ce a aflat, ca învățătură secretă, de la Diotima, o preoteasă vizionară din Manteia. Aceasta l-a învățat care este adevărata esență a erosului, și anume nostalgia după frumusețe sau, și mai precis, năzuința de a zămisli întru frumos. Aceasta, crede Diotima, este ceea ce este cu adevărat etern și nemuritor în om. Căci cine năzuiește către frumos, acela vrea să-l posede pentru totdeauna; de aceea îi e propriu iubirii ca cel care iubește să aspire la durată, la nemurire. Însă tocmai voința aceasta de nemurire se realizează în stadiile elanului, de la frumosul trecător, la prototipul etern al frumosului în sine. Toți oamenii „iubesc ceea ce e nemuritor. Cei făcuți să zămislească cu trupul se îndreaptă către femei și astfel ei dau glas iubirii lor. Aceștia socotesc că, zămislind copii, vor avea parte de nemurire, aducere aminte și fericire pentru toate timpurile viitoare. Dar cei făcuți să zămislească cu sufletul... — cu aceștia ce se

---

* *apud* Platon, *Banchetul*, Editura Humanitas, 1995, în traducerea lui Petru Creția (*n.ed.*).

întîmplă oare?... Cînd unul din aceştia îşi arată de tînăr rodnicia sufletului şi cînd rîvneşte să se coacă, să zămislească, acela va căuta pretutindeni frumosul întru care ar putea zămisli. Căci el nu vrea niciodată să zămislească în urît. Mai mult îl atrag trupurile frumoase decît cele urîte dacă e plin de rodnicie. Şi dacă găseşte cumva aici şi un suflet frumos, nobil şi bine înzestrat de la fire, el se simte cu totul atras de amîndouă. Şi vorbindu-i acestui om, el găseşte o mulţime de vorbe privitoare la virtute, la modul cum trebuie să fie omul bun şi la ce trebuie el să aspire, încercînd să-l educe. El are de-a face cu frumuseţea şi se îndeletniceşte cu ea, zămislind ce era mai dinainte înclinat să zămislească. Că acela e lîngă el sau se află departe, el numai la asta se gîndeşte şi împreună creează ei rodul zămislirii lor. Ei se pot găsi unul cu altul într-o comuniune mai intimă şi într-o prietenie mai trainică decît cei ce au copii, căci pe ei îi leagă copii mai frumoşi şi mai puţin muritori“.

De-abia acum ajunge Platon să vorbească despre misterul propriu-zis filozofic al iubirii. Căci Diotima continuă: „Într-atît poţi şi tu, Socrate, să fi iniţiat în misterele iubirii. Dar dacă eşti în stare de misterele cele mari de dragul cărora se petrec toate celelalte, atunci cînd sînt bine înfăţişate, asta eu una nu o ştiu. Acum“, spune ea, „vreau însă să ţi-o spun şi-mi voi da încă toată silinţa; tu însă încearcă să mă urmăreşti dacă eşti în stare. Cel care năzuieşte către scopul cel mai înalt, acela trebuie să înceapă în tinereţe prin a se îndrepta către trupurile frumoase. Mai întîi trebuie să iubească un singur trup dacă e bine călăuzit şi astfel să dea naştere la vorbe frumoase. Mai apoi trebuie să-şi dea seama că frumuseţea unui trup este soră cu frumuseţea altuia: că, mai apoi, ar fi dovadă de multă lipsă de înţelegere dacă cineva, căutînd să afle ce e esenţa frumuseţii, n-ar considera frumuseţea din toate trupurile drept una şi aceeaşi. Cînd a înţeles asta el se va arăta iubitorul tuturor trupurilor frumoase şi va socoti vrednică de dispreţ şi de puţină valoare iubirea prea multă acordată unuia singur. Apoi mai mult va preţui frumuseţea din suflete decît pe cea din trup. Dacă vreunul e vrednic la suflet, dar nu posedă decît puţină frumuseţe trupească, asta îi va ajunge. El îl va iubi, se va îngriji de el şi va căuta să dea naştere acelor cuvîntări care îi fac pe tineri mai buni. În felul acesta va ajunge negreşit să ia seamă la frumuseţea care se află în purtări şi în legi şi să vadă că orice frumuseţe e de acelaşi fel cu oricare alta în aşa fel încît nu va preţui decît puţin frumuseţea care revine trupului. După purtări va trebui să treacă la cunoştinţe ca să le vadă şi lor frumuseţea. Văzînd el atunci frumosul în diversitatea lui nu va mai fi doar sclavul unuia singur... Se va îndrepta mai degrabă către întregul cuprins al frumosului, ca spre largul unei mări şi, privindu-l îndelung, va da naştere la multe gînduri şi rostiri frumoase şi mărețe, călăuzit de iubirea de înţelepciune ce nu cunoaşte

invidie, pînă ce sporindu-și puterea și înțelepciunea va recunoaște acea cunoaștere unică care se raportează la frumos ca atare... Acum că și-a atins țelul în lucrurile iubirii, va vedea dintr-o dată ceva minunat și prin natură frumos: chiar acel Frumos, Socrate, de dragul căruia a făcut toate eforturile de mai înainte. Acesta e înainte de toate nepieritor, nesupus nașterii sau pieirii, creșterii sau descreșterii; apoi nu e cînd frumos, cînd urît... Mai curînd e nepieritor în sensul că e identic cu sine după propria esență. Tot ce e frumos participă într-un anumit fel la el... Dacă vreunul se înalță prin dragostea justă pentru băieți, trecînd prin toate cele înfățișate, el începe să zărească Frumosul acela și aproape că și-a atins țelul. Căci aceasta este calea cea dreaptă către lucrurile iubirii, fie că o străbatem singuri, fie că sîntem călăuziți de un altul: pornind de la o frumusețe singulară, să începi să urci de dragul frumuseții înseși tot mai sus pe treptele ei: de la un trup frumos trecînd la două și de la două la toate, de la toate trupurile frumoase la purtările frumoase, de la purtările frumoase la cunoaștere, și în cele din urmă de la cunoaștere la acea cunoaștere care nu se raportează decît la acel Frumos însuși... Dacă viața omului merită undeva să fie trăită, atunci aici e; căci el contemplă acum Frumosul însuși."

Acum devine limpede sensul mai profund al „iubirii platonice". Aceasta nu e simplu refuz al poftei trupești. Dimpotrivă, ea îi recunoaște acestuia dreptul ei limitat, dar o înalță într-o formă superioară a dorinței: dincolo de frumusețea trupurilor, a sufletelor, a conduitei și a cunoașterii către frumusețea în sine. Erosul, așa cum îl înțelege Platon, e aspirația către prototipul Frumosului la care participă tot ce e frumos, e aspirația către ideea Frumosului. Se vădește astfel că „iubirea platonică" este cît se poate de strîns legată de marea realizare filozofică platoniciană care a intrat în conștiința spiritului occidental: ideea.

E drept că Platon nu ajunge la doctrina Ideilor pe calea elanului filozofic, ci pe cea a dezamăgirii pe care i-o trezește situația politică a vremii sale, decăderea, care se anunță pretutindeni, a statului. Cînd tînărul aristocrat îl întîlnește pe meșteșugarul Socrate și cînd își arde în urma acestei întîlniri — așa cum ni se relatează — tragediile, el se consacră, tulburat de întrebarea privitoare la dreptate, politicii. Dar acum trebuie să afle că în jur domnește nedreptatea și corupția. Cu cea mai mare claritate i se înfățișează acest lucru atunci cînd vede cum Socrate, care nu e totuși interesat decît de virtute și de dreptate, este condamnat și executat. Dacă însuși omul supremei răspunderi trebuie să piară în năruirea vieții statale, atunci, conchide Platon, această viață statală trebuie să fie din rădăcină afectată de dezordine. Dar atunci nu există decît un singur remediu: reflecția radicală asupra fundamentelor statului și, prin urmare, asupra esenței dreptății.

Prin această înțelegere Platon devine filozof. Căci el se întreabă acum care este sensul dreptății ca atare și cum stau lucrurile cu celelalte tipuri de comportare corectă: cu curajul, cu chibzuința, cu evlavia, cu înțelepciunea. Printr-o astfel de reflecție, Platon descoperă că omul știe în mod originar ce este dreptatea și celelalte virtuți. El poartă în suflet prototipuri ale tuturor acestor moduri de comportare, iar aceste prototipuri pot și trebuie să-i determine acțiunea.

Cînd Platon cercetează mai îndeaproape acțiunea, îi vine în ajutor o a doua observație. Că o acțiune e dreaptă și că cealaltă e nedreaptă, că, mai departe, o acțiune e mai dreaptă decît o alta, noi o putem ști doar pornind de la un astfel de prototip al dreptății. Dar această corelație între realitate și idee nu se limitează numai la cîmpul acțiunii umane. Chiar și ce este un copac o știm doar în măsura în care purtăm în noi un prototip al copacului. Cunoașterea întregii realități este posibilă doar întrucît omul posedă în sufletul său prototipuri ale ființării. La vederea acestora, el poate să spună: acesta este un copac, acesta este un animal, asta e o fărădelege, aceea o faptă bună.

Dar de aici rezultă în continuare că tot ce e real este ceea ce este în măsura în care participă la un prototip și aspiră să-i devină asemănător acestuia. Copacul vrea să fie pe cît posibil copac, omul pe cît posibil om, dreptatea pe cît posibil dreptate. Toate aspiră să realizeze în existență ideea care le e specifică. Platon ajunge astfel la o imagine vie a lumii, ca loc al unei porniri necontenite către desăvîrșire, al unui eros întru idee.

Dar dacă așa stau lucrurile, conchide Platon, atunci trebuie să admitem că nu lucrurile sînt ființarea autentică, ci acele prototipuri. Lucrurile devin ceea ce sînt doar prin aceea că participă la prototipuri; astfel, prototipurile, ideile sînt realitatea primă. Lucrurile însă sînt simple copii ale ideilor și, prin urmare, au un grad mai redus de realitate. Ceea ce e cu adevărat real în realitate este profunzimea realității.

Dar Platon mai adaugă ceva: ține de ființa lucrurilor faptul că ele sînt trecătoare, că se nasc, se transformă și pier. Nu se poate spune același lucru despre idei. Ideea dreptății rămîne veșnic ceea ce este și la fel ideea copacului. E ceea ce spune Diotima: acel Frumos în sine, prototipul frumuseții, e „nepieritor, nesupus devenirii sau pieirii, creșterii sau descreșterii". Realitatea primordială este astfel eliberată de orice caracter trecător. Către ea se îndreaptă orice aspirație în lumea întreagă, orice eros. Ceea ce e trecător aspiră la eternitate: acesta este după Platon secretul realității.

Din perspectiva acestui gînd, Platon poate înțelege și esența omului. Căci el trebuie să se întrebe acum de unde provin oare prototipurile pe care omul le are întotdeauna în fața ochilor, cînd cunoaște realitatea. Și

trebuie să răspundă: omul nu le-a creat şi nu le-a proiectat el însuşi. Dar nu le-a obţinut nici din experienţa existenţei sale temporale; căci înainte de a putea experimenta o acţiune dreaptă ca fiind dreaptă, un copac ca fiind copac, el trebuie să ştie deja ce e dreptatea şi ce e copacul prin esenţă, trebuie să cunoască deja prototipurile dreptăţii şi ale copacului. Dar acum se ridică din nou întrebarea: de unde provine această cunoaştere? Platon răspunde: ea trebuie să-i fi revenit omului înaintea existenţei sale temporale, într-o viaţă pe care el a dus-o înaintea naşterii. Dacă el cunoaşte un lucru, dacă cu acest prilej i se luminează prototipul acelui lucru, asta înseamnă: el îşi aminteşte de o viziune originară a acelui prototip, viziune care trebuie să fi avut loc înaintea existenţei sale temporale. A cunoaşte înseamnă a-ţi reaminti. Astfel noţiunea de idee duce cu necesitate la presupoziţia unei preexistenţe a sufletului şi, prin urmare, la certitudinea nemuririi.

Platon vorbeşte despre această existenţă pretemporală, în care omul contemplă ideile, într-un tablou măreţ. El povesteşte în dialogul *Phaidros* cum sufletele, însoţite de zei, se înalţă deasupra bolţii cereşti, unde zăresc prototipurile întregii realităţi. „Zeus, marele conducător ceresc, se află în frunte conducîndu-şi carul înaripat; el orînduieşte totul şi se îngrijeşte de toate. E urmat de un alai de zei şi de oameni." După aceştia vin sufletele muritorilor, ca atelaje duble cu un conducător de car. Ele „călătoresc, o dată ajunse în înalt, către marginea bolţii cereşti, pînă ce o ating. Cînd se opresc aici, mişcarea de rotaţie le poartă de jur împrejur şi ele privesc ceea ce se găseşte în afara bolţii cereşti." Spiritul „fiecărui suflet care vrea să primească în sine ceea ce îi e pe măsură vede astfel din timp în timp fiinţa. El iubeşte şi priveşte adevărul, se hrăneşte din el şi se bucură de el pînă ce mişcarea de rotaţie în cerc l-a adus înapoi în acelaşi loc. În timpul acestei mişcări circulare, el contemplă dreptatea însăşi, chibzuinţa, cunoaşterea... şi toate celelalte care fiinţează cu adevărat şi astfel se desfată. Apoi sufletul coboară din nou în ţinutul de sub bolta cerească şi pleacă către casă. Cînd a ajuns aici, conducătorul carului duce caii la iesle, le aruncă ambrozie şi îi îmbată apoi cu nectar."

Omul trăieşte o viaţă întreagă cu nostalgia provenită din această viziune care i-a fost oferită în preexistenţă. El aspiră înapoi, către originarul din care provine. De aici se trage strădania lui de a se elibera din sclavia poftei trupeşti şi de a ajunge, contemplînd lucrurile, încă din această viaţă pămîntească, la viziunea ideilor înseşi.

Acum frumosul dobîndeşte o semnificaţie deosebită. Iată ce spune Platon despre el în dialogul *Phaidros*: „Cînd cineva vede frumuseţea de aici şi îşi aduce astfel aminte de adevăr, îi cresc aripi şi, aşa înaripat, doreşte să se înalţe într-acolo. Numai că asta nu-i stă în putere. De aceea, el priveşte asemeni unei păsări în sus şi neglijează ceea ce se află jos.

Şi oamenii îl învinuiesc atunci de nebunie. Dar acesta e cel mai desăvîrşit entuziasm.“ El izvorăşte din faptul că fiecare suflet omenesc a privit la origine ființa adevărată. „Totuşi nu-i vine uşor oricărui suflet să-şi amintească de ea, pornind de la lucruri, nici acelora care au privit cîndva acolo doar puțină vreme, nici acelora care s-au prăbuşit din înalt rănindu-se şi care acum aleg calea nedreptății, uitînd de sfintele lucruri pe care le-au văzut acolo. Doar puțini păstrează o amintire îndeajuns de puternică. Cînd aceştia zăresc însă ceva asemănător cu ce au văzut ei acolo, îşi ies din fire şi nu-şi mai sînt lor stăpîni.“

Calea entuziasmului, prin care omul poate accede din nou, încă din viața pămîntească, la contemplarea pură a esențelor, e după Platon filozofarea. De aceea spune el, referindu-se la filozofie, că „nu i-a fost dăruit şi nu-i va fi dăruit vreodată neamului muritorilor de către zei un bun mai mare decît acesta“. Filozofia e împlinirea supremă a erosului întru Idee. Smulgîndu-l pe om din existența cotidiană şi înălțîndu-l la prototipuri, ea e, ce-i drept, asemănătoare nebuniei. Dar despre acest gen de nebunie Platon spune că e mai minunată decît orice chibzuință şi înțelepciune; căci acestea îşi au originea în omul însuşi, nebunia erosului întru Idee e în schimb lucrarea zeilor. La sfîrşit, Platon afirmă că erosul e prin esență filozof. Căci filozofie înseamnă iubire de înțelepciune. Înțelepciunea însă face parte dintre lucrurile cele mai frumoase. Dar dacă erosul e tocmai căutare a frumuseții, atunci chiar înțelepciunea trebuie să fie obiectul lui esențial. Erosul e de aceea cu necesitate iubitor de înțelepciune, adică filozof.

În cele din urmă, rămîne valabil ceea ce Platon spune în *Republica* despre filozof: „Prin natură el aspiră către ființă. El nu poate zăbovi la lucrurile multe şi particulare despre care doar se crede că sînt. Dimpotrivă, el merge mai departe şi nu-şi pierde curajul şi nici tăria erosului înainte să fi surprins natura celor ce sînt... Dacă s-a apropiat de cele ce ființează cu adevărat şi s-a unit cu acestea, zămislind rațiune şi adevăr, atunci el a ajuns la cunoaştere. El trăieşte acum cu adevărat, scăpînd astfel de chinuri.“

Acesta e sensul ultim al „iubirii platonice“. Ea e pasiunea celui care filozofează şi fără ea nu ar exista nici o căutare adevărată a eternității. Rousseau spune pe bună dreptate că filozofia lui Platon e adevărata filozofie a celor ce iubesc.

Aristotel sau filozoful ca om de lume

Aristotel, cel care, alături de Platon, este cel mai mare dintre filozofii greci, Aristotel, despre care renumitul filolog Wilamowitz spune că e omul „pe care scolastica îl venerează, iar studenții, care îi îngurgitează sistemul din compendii seci, îl blestemă", — acest Aristotel deci se naște în anul 384 sau 383 a.Chr., și anume în Stagira. De aceea, el e numit de obicei „Stagiritul"; asta e ca și cum i-am spune lui Schelling „Leonberghezul", lui Nietzsche „Röckenezul", iar lui Fichte „Ramenauitul", cam în felul acesta: în Berlin își ține marele „Ramenauit" celebrele sale *Cuvîntări către națiunea germană*.

În ceea ce-l privește pe Aristotel, faptul că el se trage din Stagira nu e lipsit de importanță. Acest oraș, în afară de filozoful lui, nu a produs nimic remarcabil. Important este însă că Stagira este situat departe în provincie, undeva în Tracia, și că Aristotel, spre deosebire de marele său învățător Platon, nu e un cetățean al Atenei, al capitalei spirituale a Greciei, ci un provincial.

Aristotel se mai deosebește de Platon prin aceea că nu aparține unui neam aristocratic. Dar el nu este un oarecine, ci e un bărbat dintr-o familie burgheză bună, e fiul unui doctor care poartă totuși titlul de medic personal al regelui Macedoniei. Ar fi fost cît se poate de firesc ca Aristotel să preia meseria tatălui său, meserie căreia îi aparține și exercitarea meșteșugului de farmacist, „spițeritul", cum îl numesc alte surse antice. Aristotel preferă însă să plece la Atena. Familia aprobă, însă nu-l lasă să plece la drum înainte de a fi întrebat mai întîi oracolul ce trebuie să facă el acolo și înainte de a fi primit răspunsul că trebuie să studieze filozofia. E greu de imaginat cum s-ar fi dezvoltat istoria spirituală a Occidentului dacă oracolul ar fi vorbit altfel.

Tatăl, înstărit cum e, își înzestrează bine copilul pentru studiu. De altfel, întreaga lui viață, Aristotel a pus mult preț pe o viață confortabilă, pe o servire îndestulătoare, pe o solidă dotare a gospodăriei și pe o bună hrănire, și asta cu toate că a fost filozof. Contemporanul său Diogene, cel care a devenit celebru prin faptul că locuia nu într-o casă,

ci într-un butoi, numai demn de urmat nu-i pare a fi; căci de fericire ține și faptul de a avea parte suficientă de bunurile acestei lumi, scrie el mai tîrziu. Ni se relatează că se îmbrăca impunător și că nu uita să poarte inele și să-și îngrijească părul. Se pare totuși că în ținuta aceasta, care impunea respect, nu se ascundea o figură pe măsură de impozantă. Sursa antică adaugă: „Era slab la picioare și cu ochii mici", iar „la vorbit era puțin peltic".

Acest bărbat care vine la Atena din Stagira hotărăște să se consacre filozofiei. La vremea aceea, acest lucru nu înseamnă însă a practica o știință marginală și extravagantă, care face din om o ființă pierdută în gînduri. Pe timpul lui Aristotel, filozofia e mai curînd o preocupare cuprinzătoare; ei îi aparține de fapt întreaga cunoaștere și întreaga știință. Dacă cineva vrea să devină om de stat, sau conducător de oști, sau educator, el ar face bine să se ocupe măcar o dată cu filozofia.

În acest sens, marea șansă care se i oferă în Atena acelei vremi se numește Platon. Acesta a strîns în jurul său în Academie, în poiana sfîntă a Academosului, un roi de discipoli cu care filozofează împreună. În acest cerc își face apariția tînărul de șaisprezece ani Aristotel și el rămîne aici timp de douăzeci de ani, învățînd, discutînd, dar mai ales dăruindu-se cărților, cu un zel remarcabil. Se spune că Platon l-ar fi poreclit „cititorul". Față de maestru e plin de venerație, și această atitudine respectuoasă o păstrează întreaga sa viață; chiar și în anii tîrzii, el mai spune încă despre Platon că e un bărbat pe care cei răi nu au voie să-l laude, și chiar mai mult, că e un zeu.

Totuși este inevitabil ca un spirit atît de înzestrat, cum este Aristotel, să ajungă cu vremea la idei filozofice proprii și să nu se mai declare de acord cu învățătura bătrînului Platon. Cel din urmă privește această desprindere cu o ușoară resemnare: „Aristotel s-a dezvoltat contrar mie, așa cum fac mulți tineri, contrar propriei lor mame."

La un conflict deschis se ajunge de-abia după moartea lui Platon. Nu Aristotel, ci un altul, lipsit de importanță, va fi numit noul conducător al Academiei. Aristotel se simte jignit și emigrează, găsind un nou refugiu la un principe din Asia Mică, care e devotat din inimă filozofiei în spirit platonician și care nu-și dezminte atitudinea filozofică nici în clipa morții. Căci atunci cînd este atacat de perși și e condamnat la moarte pe cruce, el îi transmite din închisoare prietenului său că pînă la ultima clipă nu a făcut nimic care să fie nedemn de filozofie.

Dar între timp Aristotel a părăsit reședința acestui prinț. Urmează acum cea de-a doua întîlnire însemnată a vieții sale. Dacă în Atena l-a întîlnit pe marele filozof, în Macedonia îl întîlnește pe cel mai mare geniu militar și politic al timpului său: Alexandru cel Mare. Acesta nu e încă, ce-i drept, la vremea aceea cel Mare, ci e un băiat de treisprezece

ani, căruia Aristotel îi devine nu consilier politic, ci educator. De fapt, nu știm deloc ce influență a avut arta pedagogică a filozofului asupra dezvoltării viitorului om de stat și conducător de oști. Este totuși straniu dacă ne gîndim la faptul că, pentru cîțiva ani, puterea și spiritul în forma lor cea mai înaltă trăiesc împreună: viitorul cuceritor al lumii și bărbatul care cucerește în sens universal cosmosul spiritual.

Funcția pe care o ocupă Aristotel nu este totuși pe de-a întregul lipsită de primejdii. Succesorul său în funcția de educator regal al prințului este închis — dacă pe drept sau pe nedrept, nu o mai putem stabili exact — pentru complot. E purtat apoi plin de păduchi și lipsit de orice îngrijire din ținut în ținut, într-o cușcă de fier, pînă ce, în cele din urmă, este dat pradă leilor. Gurile rele din Antichitate s-au folosit de această tristă întîmplare pentru a-l învinui pe Aristotel însuși că ar fi încercat să-l otrăvească pe Alexandru. E de bănuit că în toată povestea asta nu e nimic adevărat. Și chiar de-ar fi fost așa, urmările nu ar mai fi avut cum să-l îngrijoreze pe Aristotel. Căci el a părăsit între timp curtea regală și s-a întors în orașul liber Atena. Acum el adună în jurul său o serie de discipoli. Se reunesc într-o clădire cu coloane, unde discută mergînd încoace și încolo. Atenienii găsesc acest lucru atît de ciudat că îi supranumesc pe Aristotel și pe adepții săi „plimbăreții". Istoria filozofiei s-a alăturat și ea acestui obicei și îi denumește pe Aristotel și școala sa „peripateticii", ceea ce sună, ce-i drept, nobil, dar în realitate nu înseamnă nimic altceva decît „plimbăreții".

Cum se obișnuiește încă și azi, discipolii dau atenție cu deosebire ciudățeniilor maestrului lor. Ce-i drept, pot fi descoperite la el cîteva particularități ciudate. Răutăcioși cum pot fi de obicei numai discipolii, ei își observă maestrul în special atunci cînd doarme și găsesc curios că el își pune, de fiecare dată, pe burtă un purduf cu ulei încins. Probabil că era nevoit să facă asta, deoarece, dacă informațiile care ni s-au transmis sînt corecte, Aristotel a murit de o boală de stomac. Și mai ciudată li se pare discipolilor metoda prin care maestrul obișnuia să-și scurteze somnul și să se trezească pe cît de repede posibil la viața și la gîndirea conștientă. Și anume, povestesc ei, cînd se întindea să se odihnească, el lua o bilă de bronz în mînă, sub care era așezat un castron; cînd apoi în timpul somnului bila cădea în vas, el era trezit de zgomot și își putea continua acum filozofarea.

Participarea discipolilor nu se rezumă însă nicidecum la asemenea anecdote. Dimpotrivă, Aristotel îi antrenează serios în propriile cercetări. Astfel se constituie pentru prima dată în istoria spirituală a Occidentului o comunitate de cercetare organizată.

Dar această liniște academică nu durează mult. O dată cu moartea lui Alexandru situația politică se schimbă în Atena; orașul se eliberează

de influența macedoneană și cine a ținut vreodată cu macedonenii e învinuit de colaboraționism. În cazul lui Aristotel, materialul incriminator nu este însă suficient pentru a-l acuza public de delicte politice. Așa că, pentru a i se crea o reputație proastă e căutat un alt motiv: e învinuit de blasfemie. Aristotel scapă însă de acuzație prin fugă, afirmînd, conform legendei, că vrea să-i împiedice pe atenieni să păcătuiască a doua oară împotriva filozofiei, așa cum făcuseră deja cu Socrate. Pleacă în exil unde moare la puțin timp după aceea, în vîrstă de șaizeci și trei de ani, nu fără a lăsa un testament amănunțit în care, din grijă față de semeni, îi include pe sclavi și concubine.

Aceasta este așadar viața marelui Aristotel. Dacă ne gîndim la tot ceea ce cuprinde ea, diverse schimbări de loc, activitatea perturbatoare de la curțile princiare, îndatoriri de profesor de toate tipurile, primejdii și dușmănii, atunci trebuie să ne mire faptul că mai găsește timp pentru munca liniștită închinată problemelor filozofice. Și totuși nici un alt filozof antic nu ne dă atît de tare impresia că muncește continuu și liniștit. Nepăsător față de sine însuși și față de soarta sa personală, el se consacră pe de-a-ntregul lucrurilor și cercetării lor. În această privință, e caracteristic faptul că auzind odată de o calomnie îndreptată împotriva lui, el spune: „atîta vreme cît eu nu sînt de față, mi se pot administra și lovituri de bici“. De aceea, se poate spune că tocmai în calitate de savant este el un om de lume. Tot interesul său se îndreaptă către diversitatea fenomenelor realității. El cercetează animalele în conformațiile și în comportamentele lor, astrele, constituțiile statelor, arta poetică, retorica. Dar înainte de toate, el își pune întrebări cu privire la om: cum gîndește și cum acționează acesta și cum trebuie să gîndească și să acționeze. Toate acestea nu rămîn însă la superficialitatea unei cunoașteri care le știe pe toate: în toate științele, Aristotel e filozof, ceea ce înseamnă că el se întreabă asupra esenței lucrurilor și, în definitiv, asupra acelui ceva pe care se întemeiază întreaga realitate, din care ea izvorăște și spre care se îndreaptă.

Ca rezultat al cercetărilor sale, Aristotel lasă în urma lui o operă cuprinzătoare. O sursă antică vorbește de patru sute de volume, o alta de o mie, iar o a treia, anume un învățat autentic, care se încumetă la efortul de a număra rîndurile scrise de Aristotel, ajunge la impresionanta sumă de 445 270. Cu această operă grandioasă Aristotel devine întemeietorul științei moderne.

E drept că acest statut nu-l datorează rezultatelor pe care le expune în scrierile sale de științe naturale, căci cea mai mare parte a conținutului lor e învechită. Cu o grijă imensă, Aristotel sintetizează, împreună cu discipolii săi, tot ceea ce se știe despre animale și tot ce poate stabili despre ele o investigație mai exactă: din ce părți sînt compuse, cum

merg, cum se înmulțesc și de ce boli se pot îmbolnăvi. Dar adesea se ajunge la constatări curioase. Că ar exista, de exemplu, animale care se nasc printr-o procreație primordială din mîl și nisip, sau că șoarecii ajung să facă pui lingînd pur și simplu sare, sau că potîrnichile sînt fecundate de suflul care iese din om.

Aristotel descoperă lucruri ciudate și atunci cînd se apleacă asupra omului, pentru a-l cerceta din punct de vedere anatomic. De exemplu, creierul ar fi un organ secundar. Spiritul din om și-ar avea sediul în inimă; creierul ar fi, în schimb, doar un fel de aparat de răcit pentru sînge; căci el „moderează căldura și clocotul inimii".

Toate aceste ciudățenii sînt traversate însă de o idee mare și extrem de rodnică pentru posteritate, anume că viul nu trebuie înțeles ca o acumulare de părți sau ca un aparat pur mașinal. Viul este un organism: un întreg care, el de-abia, conferă sens părților sale.

Depășind domeniul vieții, cercetările lui Aristotel se îndreaptă către întregul lumii: către cer, către astre, către pămînt. Dar mai importantă decît toate aceste cercetări e încercarea de a surprinde esența naturii în general. Se ajunge acum la descoperiri care influențează decisiv știința epocilor mai tîrzii, mai ales pe cea a Evului Mediu, dar și pe cea a modernității. Aristotel pleacă de la cercetările sale asupra esenței organismului. Acesta e ținut laolaltă și călăuzit ca un întreg specific de faptul că posedă o țintă și un scop. Dar ținta și scopul, el nu le primește din afară, ci le poartă în sine în mod originar. Dar în ce constau ținta și scopul organismului? În aceea că el tinde să se realizeze în întreaga sferă a posibilităților sale. De exemplu, esența unei plante constă în aceea că ea tinde să realizeze sfera posibilităților sale de a fi plantă, deci în faptul că ea vrea să se împlinească în germene, floare și fruct. Aristotel forjează conceptul de entelehie; prin entelehie, el vrea să spună că fiecare vietate își poartă în sine ținta și scopul, dezvoltîndu-se conform acestei aspirații interioare către un țel.

Ceea ce se dezvăluie astfel în cazul organismului singular este transpus de Aristotel în imaginea sa despre întreaga natură. Tot ceea ce există tinde să se realizeze în plenitudinea posibilităților sale, care îi sînt date de la bun început. Lumea întreagă tinde la desăvîrșirea ei cea mai proprie. În aceasta constă viața și frumusețea naturii. Lumea este traversată de o aspirație către desăvîrșire, natura însăși nefiind nimic altceva decît această aspirație; ea este procesul grandios al autorealizării și autodesăvîrșirii. Această teleologie universală e ideea fundamentală a concepției aristotelice despre lume.

Acest lucru este valabil în mod special cu privire la om. Aristotel atacă problema care preocupă spiritul grec de atîta vreme: cum trebuie să acționeze omul în viața privată, ca și în cea publică, și care lucruri

sînt importante în viața omului. În cazul, omului, răspunde el, ca și în întreaga natură, decisivă e autorealizarea. Căci omul e caracterizat, asemeni tuturor viețuitoarelor, de o aspirație originară, și anume de aspirația către acel ceva care pentru el este bun și în care, de aceea, el își întrezărește fericirea. Dar ce este cu adevărat bun pentru om? Care este adevăratul lui bine? Aristotel răspunde: ca el să realizeze și să aducă pe cît posibil la desăvîrșire ceea ce este el prin esență. Omul trebuie să devină cu adevărat om; aceasta este determinația specifică lui.

Cu această idee, Aristotel devine precursorul acelui umanism care erijează la rangul de deviză formula: „devino ceea ce ești“. O asemenea etică nu este totuși posibilă decît într-o epocă în care omul mai are încă conștiința faptului că în realitate totul e bine cu el și că este integrat fără ruptură în întregul lumii. Lucrurile se schimbă către sfîrșitul Antichității și o dată cu începutul creștinismului, cînd omul este confruntat cu conștiința unei profunde abandonări. În schimb, Aristotel mai poate încă să spună: omul este prin temeiul ființei sale bun și, de aceea, datoria lui morală constă în a-și realiza bunătatea originară a esenței sale.

Totuși această determinație este încă formală. Căci acum se pune întrebarea ce e omul prin esență și ce trebuie să devină în conformitate cu aceasta. Pentru a putea înțelege acest lucru, Aristotel privește omul în deosebirea sa față de animal. El ajunge astfel la următorul rezultat: ceea ce caracterizează în mod privilegiat omul, față de animal, e spiritul și rațiunea, e logosul. Aristotel conchide acum mai departe: dacă natura, care nu poate face nimic absurd, îl creează pe lîngă celelalte viețuitoare pe om, este pentru a realiza ceea ce numai în om se poate realiza: adică tocmai spiritul, rațiunea, logosul. Sensul existenței umane este ca omul să-și dezvolte facultatea specifică lui, cea a rațiunii, astfel încît el să devină cu adevărat ceea ce este: animalul rațional.

Cum Aristotel vede în logos adevărata esență a omului, nu e deloc de mirare că el se străduiește să cerceteze acest logos. Nu întîmplarea unor interese științifice de rînd face din Aristotel părintele logicii, ci faptul că el descoperă următorul lucru: important este ca omul să realizeze în mod corect logosul, esența lui cea mai proprie, și să aibă, în consecință, cunoștință despre acest logos.

Dar prin simpla invocare a logosului esența omului nu este încă suficient determinată. Trebuie să înțelegem mai îndeaproape ceea ce înțelege Aristotel prin logos. Răspunsul poate fi dat numai pornind de la înțelegerea elină a lumii și a omului. Logosul este pentru greci aptitudinea de a cunoaște lucrurile și de a le aduce la apariție, de a deschide lumea. Cînd Aristotel spune că omul e o ființă care posedă logosul, aceasta înseamnă: menirea lui este de a cunoaște lumea. Dar nu dominarea lumii

ca în gîndirea modernă, ci cunoaşterea ei reprezintă, pentru Aristotel şi pentru gîndirea greacă, sensul existenţei umane.

Cînd Aristotel afirmă că cea mai înaltă formă de existenţă umană e cunoaşterea şi nu acţiunea, înţelegem de aici că nu e vorba de o trufie de savant, ci de rezultatul unei meditaţii pătrunzătoare asupra omului. În ultima instanţă, înţelegerea celui care cunoaşte stă deasupra tuturor posibilităţilor omeneşti. Şi dacă prezentul mai cunoaşte încă ceva din această înaltă preţuire a ştiinţei şi a cunoaşterii pure, această atitudine se datorează în special eficacităţii ulterioare a acestei idei aristotelice.

Preeminenţa cunoaşterii se face de altfel remarcată şi în domeniul acţiunii înseşi. Căci şi aici îi incumbă raţiunii exercitarea dominaţiei. Morală este doar acea acţiune care nu se lasă condusă orbeşte de pasiune, ci în care omul îşi modelează existenţa prin spirit şi prin raţiune. Doar acest lucru, crede Aristotel — acest fiu al unui popor atît de pasional — oferă garanţia că omul nu se distruge pe sine. Singura înţelegere o oferă dreapta măsură.

Totuşi strădania lui Aristotel nu-şi atinge încă ţinta în grija pentru cunoaşterea lucrurilor, a omului şi a acţiunii sale ca filozof, căci ea sfîrşeşte în întrebarea: în ce se întemeiază oare tot ceea ce dezvăluie privirii într-o bogăţie atît de risipitoare? Unde îşi au lumea şi omul adevărata lor origine? Aristotel se confruntă astfel la rîndul lui cu problema cu care a început filozofia greacă: întrebarea cu privire la temeiul mai adînc al realităţii.

Acum devine importantă acea trăsătură fundamentală pe care el o descoperă pretutindeni în domeniul realităţii: aspiraţia universală. De unde vine de fapt marea mişcare cuprinzătoare care traversează întreaga lume? Ce menţine lumea în starea ei de mişcare generală? De fapt, răspunde Aristotel, lumea trebuie să fie în aşa fel gîndită, încît ea să fie întemeiată într-un Prim Mobil. Acest Prim Mobil nu poate fi el însuşi mişcat; altfel ar trebui să ne întrebăm de unde este el la rîndul lui mişcat şi n-ar mai fi Primul Mobil.

Primul Mobil nemişcat poate fi determinat mai îndeaproape dacă luăm aminte la ceea ce este produs de el. El produce o neîncetată aspiraţie. Dar prin ce poate fi trezită o astfel de aspiraţie? În mod evident doar prin obiectul aspiraţiei, tot aşa cum iubirea e provocată doar de obiectul ei. În acest mod trebuie gîndit, crede Aristotel, Primul Mobil nemişcat; el e ţelul ultim al întregii aspiraţii din lume.

Aristotel îi adaugă încă o serie de alte determinaţii. Toată aspiraţia din lume vizează autorealizarea. Astfel că ţelul ultim trebuie să fie realul cel mai real, realitatea pură. Toată aspiraţia din lume vizează desăvîrşirea. Ţelul ultim trebuie să fie acel ceva care e cel mai desăvîrşit. Dar ce este acest ceva, cel mai real şi cel mai desăvîrşit? Aristotel răspunde:

divinitatea. În ea se întemeiază şi din ea izvorăşte acea trăsătură fundamentală a realităţii, acea pornire permanentă către realizare şi desăvîrşire. „Tot ce e de la natură poartă în el ceva divin.“

La Aristotel, cercetătorul prozaic al lucrurilor şi omul de lume, ultimul cuvînt îl are deci nu lumea, ci Zeul. E drept că nu Dumnezeul creaţiei în sensul creştinismului, care aduce lumea la existenţă din afară, ci divinitatea ca ţelul ultim, dar imanent al aspiraţiei lumii. Această distanţă faţă de conceptul creştin de Dumnezeu a fost simţită clar de Luther, atunci cînd îl numeşte pe Aristotel „născocitor de fabule“ sau „filozof rînced“. Şi totuşi direcţia în care merge Aristotel cu conceptul său de divinitate face de înţeles faptul că filozofia creştină a Evului Mediu se poate revendica de la el, că poate uneori chiar să-l numească „cel care pregăteşte calea lui Cristos în domeniul naturalului“. Aristotel se întreabă în continuare cum trebuie oare să gîndim în modul cel mai exact ţelul ultim. Şi răspunde: ceea ce omul nu este decît într-un mod imperfect, dar ceea ce este în genere în lume lucrul suprem prin excelenţă trebuie să fie divinitatea în desăvîrşirea ei: logosul, raţiunea. Aristotel spune explicit: „Dumnezeu este spirit sau chiar mai presus decît spiritul.“

Dacă însă divinitatea este spirit cugetător, dacă esenţa ei constă în cunoaştere, atunci se pune întrebarea: ce cunoaşte ea? În nici un caz lumea; altfel, ţelul ultim ar fi iarăşi dependent de obiectul său, de lume, şi astfel n-ar mai fi ţelul ultim. Dar dacă divinitatea nu cunoaşte lumea, care e atunci obiectul cunoaşterii sale? Aristotel răspunde: chiar ea însăşi. Divinitatea este pura gîndire de sine, un fel de intuiţie cufundată în sine a propriei esenţe. Cu înţelegerea acestui lucru, meditaţia greacă asupra originii realului şi-a atins apogeul.

Astfel, gîndirea lui Aristotel, a acestui bărbat realist, devotat lumii, are în cele din urmă o origine religioasă. La sfîrşitul vieţii sale, graţie unei priviri retrospective asupra neobositei strădanii de a cunoaşte realitatea, el pronunţă vorbele ciudate: „Cu cît sînt mai retras în mine şi mai singur, cu atît mai mult devin un amator de mit.“ Cine a contemplat îndeajuns lumea trebuie să se mulţumească pînă la urmă cu cunoaşterea divinităţii. Aceasta este, crede Aristotel, sarcina fiecărui om. De aceea, el spune, la sfîrşitul eticii sale: „Nu trebuie să ascultăm de îndemnul celor care spun că omul trebuie să se gîndească doar la ce e omenesc şi, muritor fiind, doar la ce e muritor, ci mai curînd trebuie să ne străduim să fim, pe cît posibil, nemuritori.“

Epicur și Zenon sau fericirea fără datorie și datoria fără fericire

Epicur și Zenon, acești doi gînditori din epoca tîrzie a filozofiei grecești, întemeietorii concepției epicureice, respectiv stoice, despre lume, sînt situați la antipozi sau, după o expresie germană grotescă, „se află cu picioarele pe teren opus", ceea ce înseamnă că și capetele lor gîndesc contrariul. Într-o singură privință sînt de acord. Pentru amîndoi este importantă, ca de altfel pentru întreaga epocă a elenității tîrzii, nu atît cunoașterea filozofică pură, cît găsirea atitudinii juste a omului și în special a filozofului, într-o lume care devine din ce în ce mai problematică. Dar tocmai în această privință, ei ajung la rezultate opuse.

În ce-l privește pe Epicur, el este unul dintre cei mai ponegriți filozofi ai Antichității. I se atribuie o patimă exagerată pentru mîncare și băutură, se spune că datorită supraîncărcării stomacului trebuia să vomite de mai multe ori pe zi. Puterea spiritului și-o epuizează de obicei în bancheturi nocturne. I se reproșează apoi o prea mare înclinare către plăcerile iubirii. Îi este imputată corespondența plină de vervă cu hetairele, corespondență din care s-au mai păstrat cîteva fragmente, în care le spune doamnelor drăgălășenii fermecătoare. Faptul că trăiește cu una dintre aceste femei este considerat un lucru deosebit de agravant. Așijderea, este grav că, după cîte se spune, și-a antrenat și fratele pe această cale. În sfîrșit, un adversar răuvoitor îi atribuie chiar o duzină de scrisori obscene. Avînd în vedere toate aceste fărădelegi, este de presupus că el și-a neglijat studiul serios. Pe scurt, nu se spun decît lucruri rele despre Epicur. Epictet, severul stoic roman, îl numește pur și simplu un „desfrînat". Alții de mai tîrziu îi spun lui și discipolilor săi „porcii epicureici".

Împotriva acestei imagini a maestrului lor se vor ridica, ce-i drept, discipolii și adepții de mai tîrziu. Cumpătarea lui Epicur este ridicată în slăvi: s-a băut în cercul discipolilor cel mult un pahar de vin cînd și cînd, dar în rest toată lumea s-a mulțumit cu apă. În vremurile grele s-a mîncat hrană simplă de fasole. Un discipol scrie: „Dacă comparăm viața lui Epicur cu cea a celorlalți oameni, am putea, datorită moderației și autosuficienței ei, s-o numim un mit." În dragostea trupească, Epicur este,

după propriile lui cuvinte, reținut: „Plăcerea iubirii nu aduce nici un folos; ne putem însă bucura de ea dacă nu dăunează.“ Mai departe, se povestește despre filozoful Epicur că s-ar fi preocupat cu toată grija — cum o dovedește, de altfel, și testamentul său — de familie și de prieteni, chiar și față de sclavi s-a purtat uman; ei aveau voie să participe la discuții filozofice, iar prin testament Epicur va dispune eliberarea lor. În ceea ce privește studiile sale științifice, Epicur însuși relatează că s-a interesat încă de la paisprezece ani de filozofie și acest interes nu l-a părăsit toată viața. Despre acest fapt ne vorbește, într-un mod emoționant, scrisoarea lui de rămas bun: „Încă o dată sărbătorind și sfîrșind astfel ziua cea mult lăudată a vieții, vă scriu acestea. Nevoia de a urina și chinurile dizenteriei au atins un grad de durere cum nu se poate închipui unul mai mare. Acestora toate le ține însă piept bucuria sufletului meu, amintindu-și de discuțiile noastre filozofice.“

Învinuirile, ca și dezvinovățirile au deopotrivă un fundal comun: modul în care Epicur vrea să înfrunte criza timpului său. În fața acelei dezorientări a omului privind sensul existenței sale, care survine în elenitatea tîrzie. Epicur decide că esențială în viața omului este fericirea. Dar de fericire ține, înainte de toate, evitarea durerii și, judecînd lucrurile pozitiv, plăcerea. Din această cauză, Epicur poate să spună: „Plăcerea este origine și țel al vieții fericite.“ Bineînțeles, plăcerea nu trebuie înțeleasă numai în sensul delectării trupești grosolane, deși Epicur nu pare s-o fi condamnat nici pe aceasta. Plăcerea vizează în primul rînd extazele mai rafinate ale spiritului: dialogul, audierea muzicii, contemplarea operelor de artă și, în special, filozofarea.

Adevărata plăcere și adevărata fericire constau după Epicur în armonia liniștită a sufletului. Dar ea nu poate fi obținută decît atunci cînd pasiunile sînt reduse la tăcere: frica, pofta și durerea, acest „vîrtej al sufletului“. Cînd am reușit să obținem această potolire, „din sufletul nostru dispare toată agitația“. În aceasta rezidă sarcina înaltă a filozofiei; prin aceasta ea devine, așa cum o înțelege Epicur, practică de viață. „Gol e discursul unui filozof care nu vindecă vreo pasiune, care nu alungă pasiunile din suflet.“ Dacă acest țel a fost atins, se instalează adevărata atitudine filozofică: imperturbabilitatea spiritului, „liniștea vîntului“ în suflet, „liniștea mării“.

Cum poate filozofia să fie un asemenea „leac al sufletului“? Prin aceea că depășește domeniul pasiunilor și atinge planul rațiunii. Dar ea nu părăsește în acest fel domeniul plăcerii, ci dimpotrivă: tocmai din rațiune izvorăște cea mai mare plăcere a ei. „Nu poți trăi în chip plăcut, fără a trăi totodată rațional și, invers, nu poți trăi rațional, fără a trăi în chip plăcut.“ Filozofia este astfel percepută ca înțelegere și ca practică de

viață, ca apogeu al existenței umane. „Numai gîndirea clară ne procură o viață plină de bucurie"; „rațiunea este bunul nostru suprem."

Cînd a depășit tot ce ar putea tulbura pacea sufletului, filozoful, în sensul lui Epicur, trăiește în autosuficiență, în libertatea fericită a spiritului. Căci „cel mai frumos rod al autosuficienței mele este libertatea". Dar omul nu o obține decît în independența față de lumea înconjurătoare. De aceea, maxima epicureicilor sună: „trăiește ascuns!" Atunci cînd reușește să facă aceasta, filozoful există „ca un zeu printre oameni".

Retragerea în sfera privată are drept consecință faptul că filozoful se sustrage, pe cît posibil, exigențelor vieții publice și, în special, ale celei politice. Bogăția, onoarea și influența nu reprezintă pentru el o tentație. El nu se sinchisește de mersul lumii. Evită, atît cît îi stă în putere, îndatoririle publice. Toate acestea nu pot decît să semene confuzie în suflet. „Trebuie să ne eliberăm de robia afacerilor și a politicii." Înțeleptul epicureic nu este totuși un pustnic. Locul vieții publice este luat de prietenie, așa cum o degustă Epicur în „grădină" — locul său de întîlnire — și așa cum o vor practica mai tîrziu toți epicureicii. Căci „însușirea de a-ți atrage prietenia e, dintre toate cele cu care înțelepciunea poate contribui la fericire, pe departe lucrul cel mai important". „Natura ne-a creat întru prietenie." În acest punct, Epicur, cel care de altminteri e mai degrabă prozaic, găsește tonalități imnice: „prietenia înconjoară în dans pămîntul, vestindu-ne tuturora că trebuie să ne trezim la fericire".

În liniștea rațională a sufletului său, filozoful ar mai putea fi tulburat, în afară de viața publică, de o viziune a lumii în care realitatea apare ca neliniștitoare, ca scenă a unor forțe naturale puternice sau a unei necesități obscure, care domină întreaga realitate și, prin urmare, omul însuși. De aceea, Epicur trebuie să aibă grijă să evite o asemenea viziune neliniștitoare asupra lumii, așa cum a fost ea proiectată de mit, precum și de cîțiva filozofi timpurii. Cu această intenție — și nu dintr-o pură dorință de cunoaștere — se îndreaptă el către filozofia naturii. „Nu e cu putință să eliberăm pe cineva de teama problemelor celor mai importante ale vieții, cîtă vreme acela nu știe în ce constă natura universului, ci își formează despre ea doar reprezentări îndoielnice, potrivit miturilor poeților."

În cercetarea sa asupra naturii, Epicur adoptă doctina atomilor, a bătrînului Democrit. Ceea ce este cu adevărat real nu sînt lucrurile care se nasc și pier, nici forțele atotputernice ale naturii, ci doar particulele invizibile, atomii, care, nesfîrșiți la număr și deosebiți după mărime, formă și greutate, se combină și se separă din nou unii cu alții. Ei roiesc în mișcare eternă prin spațiul gol și infinit și creează, prin unirea lor întîmplătoare, lucrurile. Deoarece sînt nesfîrșit de mulți, ei creează și nesfîrșit de multe lumi. Sufletul însuși este alcătuit din atomi extrem de

fini. Dacă înțelegem lumea astfel, atunci ea nu mai este locul primejdios unde trăiește omul; atunci filozoful poate să o lase în mersul ei firesc, nemaitrebuind să se preocupe în liniștea spiritului său de ea.

Epicur merge încă și mai departe. Ceea ce ar putea tulbura în mod special autosuficiența, odihnind în sine, a filozofului e posibilitatea ca zeii să se amestece cu mînia și pedepsele, dar și cu bunăvoința și răsplățile lor, în existența omului. De aceea, Epicur trebuie să facă tot posibilul pentru a-i despuia pe zei de puterea lor asupra realității. E adevărat, el nu le neagă existența. Îi împinge însă în marginea existenței. Le atribuie un sălaș din care sînt inofensivi pentru oameni. Ei sălășluiesc în spațiul intermediar dintre lumi; căci de acolo nu au nici o posibilitate de a interveni în evenimentele pămîntești, omul netrebuind, prin urmare, să se îngrijească de ei. În refugiul lor, ei duc o viață fericită, comparabilă cu cea a filozofului, numai că mult mai aproape de desăvîrșire. „Divinitatea este o ființă nepieritoare și fericită." „Forma de viață a zeilor este o viață cum o alta mai fericită și mai bogată în bucurii nu poate fi gîndită."

Dar mai rămîne încă o sursă de neliniște permanentă: moartea și caracterul trecător al existenței omenești. Amîndouă fac parte din experiențele fundamentale ale spiritului grec și amîndouă se acutizează în Antichitatea tîrzie. De aceea, Epicur trebuie să caute, de dragul păcii sufletului, înlăturarea fricii de moarte. Într-o reflecție asupra morții, el arată că aceasta nu e de temut. Ea este, la drept vorbind, un nimic, deoarece numai ceea ce simțim are pentru noi realitate. Moartea nu o putem însă simți, căci „cît timp noi sîntem, moartea nu este, și cînd moartea este, noi nu sîntem". Tocmai înțelegerea acestui lucru contribuie esențial la bucuria vieții. „Cunoașterea faptului că moartea este un nimic, ea mai întîi ne face viața plăcută."

Același interes pentru liniștea armonioasă a sufletului face ca ideea nemuririi să fie respinsă. O dată cu moartea, legătura dintre atomii care au alcătuit corpul și sufletul se destramă; individul se descompune. Dacă omul a înțeles asta, teama de un dincolo unde zeii l-ar putea pedepsi sau răsplăti, după bunul lor plac, dispare pentru el; căci nu există nici o viață viitoare. Nimic nu poate atunci să-l împiedice pe om să se bucure de existența finită în toate bucuriile ei pămîntești.

Dacă acesta e lucrul cel mai important și dacă tocmai reflecția spiritului duce într-aici, atunci filozofarea este, la rîndul ei, necesară pentru om. Astfel, Epicur își încheie reflecțiile cu îndemnul: „Cine e tînăr nu trebuie să șovăie să filozofeze, iar cine e bătrîn nu trebuie să obosească de a filozofa. Căci nici pentru unul nu e prea devreme, nici pentru celălalt nu e prea tîrziu să se îngrijească de sănătatea sufletului."

Și acum filozoful situat la antipod: Zenon. El respinge radical doctrina și stilul de viață al lui Epicur. Plăcerea, în care Epicur credea că zărește

fericirea supremă, i se pare suspectă. El o numeşte „seducătoarea care moleşeşte atîtea suflete tinere“. Locul ei este luat, pentru el, de datorie.

În mod corespunzător, Zenon lasă prin înfăţişare impresia unui om sever şi închis. Sursele antice se întrec în a-i descrie înfăţişarea bizară. Ele susţin că era uscăţiv, însă înzestrat cu pulpe groase, dar nu de statură puternică, ci mai curînd fragilă. Capul şi-l ţinea mereu puţin aplecat într-o parte, ceea ce sărea în mod deosebit în ochi, ţinînd seama de înălţimea lui deloc neînsemnată. E greu de spus de ce un biograf plin de spirit, cum se ghiceşte dintr-o asemenea descriere, îl compară cu o clematită egipteană.

În spatele acestui aspect exterior sever se ascunde un spirit serios. Se spune că Zenon avea ceva întunecat în alura sa. Acest lucru nu trebuie, în chip manifest, pus în seamă grosolăniei sufleteşti; s-a spus despre el că a fost, spre lauda sa, delicat sufleteşte şi moral. Dovada primei trăsături de caracter pomenite e mult prea marea lui timiditate care îl făcea să evite toate adunările mari de oameni, mai ales dacă erau stîrnite de persoana sa. Pentru a doua trăsătură de caracter depune mărturie faptul că el nu a avut decît o dată sau de două ori relaţii cu curtezane, şi asta pentru a nu părea misogin. Ca şi în dragoste, în privinţa mîncării şi băuturii trebuie să fi fost reţinut. Cînd a fost vorba să dea banchete, s-a eschivat cît a putut; bucatele lui preferate erau smochinele verzi, pîinea şi mierea, la acestea adăugîndu-se o mică porţie de vin. Contemporanii i-au găsit îmbrăcămintea extrem de sărăcăcioasă. Cînd cineva vroia să desemneze un om lipsit de orice trebuinţe folosea expresia încetăţenită: „mai reţinut decît filozoful Zenon“. În orice caz, acest mod de viaţă trebuie să fi fost sănătos, căci filozoful a ajuns graţie lui la vîrsta de nouăzeci şi doi de ani.

Cu toată bizareria lui, apariţia spirituală a lui Zenon era totuşi atît de însemnată, că oamenii, dar mai ales tinerii se îmbulzeau în jurul lui. Însuşi regele Macedoniei, de cum s-a aflat la Atena, a avut grijă să nu-i piardă prelegerile. Era astfel inevitabil ca Zenon să dobîndească cu vremea, chiar în ciuda dorinţei sale, multă cinstire. Atenienii i-au dat spre păstrare, în semn de preţuire, cheia oraşului; pe deasupra, i-au dăruit o coroană de aur, au ridicat în cinstea lui o statuie şi i-au construit încă din timpul vieţii un monument funerar.

De altfel, Zenon a ajuns filozof doar printr-o întîmplare. La început era un negustor cu cheag la pungă. Suferind odată un naufragiu în timpul unui transport cu încărcătură de purpură, Zenon s-a mutat în gazdă, în Atena, la un vînzător de cărţi, pe care l-a văzut o dată citind dintr-o carte de filozofie. Acest lucru a trezit în Zenon interesul pentru filozofie şi de atunci el obişnuia să numească naufragiile, în chip de laudă, întîmplări binefăcătoare. Cu filozofarea însă a ajuns departe. O sursă antică

relatează: „Era un cercetător sîrguincios, care mergea întotdeauna la temeiul lucrurilor."

Un fapt caracteristic este că locul de întîlnire al lui Zenon cu discipolii săi era o sală cu coloane, pictată de Polygnot, motiv pentru care școala lui a primit numele de „Stoa". În timp ce Epicur, apostolul plăcerii, își primea prietenii într-o grădină, Zenon, inamicul plăcerii și omul datoriei, se punea la adăpostul arhitecturii severe și serioase.

Dacă vrem să înțelegem gîndirea filozofică a lui Zenon, e bine să luăm în considerație și concepțiile concordante cu ea, ale celor mai apropiați discipoli; căci în această privință sursele antice nu fac deosebiri prea precise. În schimb va trebui să lăsăm la o parte reprezentanții așa-numitei școli stoice medii, Panaitos și Poseidonos, dar și pe stoicii romani tîrzii precum Seneca, Epictet, Marc Aureliu; la amîndouă grupările, doctrina a cunoscut dezvoltări ulterioare. Discipolii timpurii cei mai importanți sînt Kleanthes, un fost boxer profesionist, spirit încet și sărac ca un cerșetor, care își ducea zilele scoțînd noaptea apă din puț și frămîntînd aluat, și un altul, Chrysipp, fost alergător, care s-a distins printr-o mare perspicacitate, astfel încît se spunea de obicei că dacă zeii ar filozofa ar trebui să o facă în felul lui Chrysipp.

La fel ca epicureicii, stoicii timpurii pornesc de la spiritul vremii, în care preeminentă era întrebarea privitoare la o certitudine ce trebuia găsită în prezentul devenit incert. De aceea, filozofia dobîndește la ei o semnificație nemijlocită pentru existența umană. Ea este „arta conducerii vieții". Dar stoicii nu găsesc, ca Epicur, sensul vieții în plăcere și în delectare, ci în acordul cu sine. Aici se ascunde ideea că omul, o dată ce și-a pierdut temeiul în cosmos și în cetate, nu se mai poate baza decît pe sine. Sarcina lui morală este de a realiza nu o virtute universală, ci ideea particulară de om, prezentă în el însuși ca individ. Astfel apare pentru prima dată în istoria spiritului conceptul de personalitate, care mai tîrziu, trecînd prin gîndirea creștină și suferind unele influențe stoice, va dobîndi o mare importanță în epoca lui Goethe.

Dar cum ajunge omul la acordul cu sine? Zenon răspunde: „prin aceea că trăiește în acord cu natura". Realizarea de sine nu este deci o chestiune de voință subiectivă, ci este legată de o lege: natura din om; dar ea se află în consonanță cu marea natură exterioară. Cine acționează în acord cu sine, realizînd astfel în sinele propriu natura, acela acționează în același timp în consonanță cu legile cuprinzătoare ale cosmosului. De aici izvorăște interesul stoicilor pentru cunoașterea naturii. El nu se trage dintr-o pură dorință de cunoaștere, ci mai curînd servește cunoașterii de sine a omului. Acest interes e însă mai serios decît cel al epicureicilor. Aceștia vor să cunoască lumea doar pentru a evita tulburările care provin de la ea. Stoicii în schimb au nevoie de cunoașterea

esenței naturii, pentru a ajunge la înțelegerea etică a propriei esențe. „În nici un alt scop nu este nevoie să ne îndeletnicim cu cunoașterea naturii decît în acela de a deosebi între bine și rău."

De asemenea, esența naturii este înțeleasă de stoici altfel decît Epicur. Pentru ei, ea nu este jocul atomilor cu arbitrarul lui lipsit de sens, ci e traversată de o viață interioară. Există un principiu activ al naturii care poartă multe nume: foc și suflu vital, dar și spirit, rațiune și soartă. În cele din urmă, el este desemnat drept divinitate și este identificat cu zeul suprem. „Unul sînt Dumnezeu, spiritul, soarta și Zeus, și există încă multe alte nume." „Dumnezeu este o ființă nemuritoare, înzestrată cu rațiune și spirit, desăvîrșită în fericirea ei, inaccesibilă oricărui rău, plină de grijă față de lume și față de ceea ce există în lume." În mod corespunzător, zeii nu sălășluiesc departe de lume, ca la Epicur; ei sînt prezenți și activi. „Prin providența lor lumea este cîrmuită; ei se îngrijesc de lucrurile omenești, dar nu doar de totalitatea lor, ci și de cele individuale."

Principiul dominant și activ este prezent în mod viu în întreaga realitate. „Dumnezeu este inclus în lume, el este sufletul ei." El e „creatorul lumii și părintele a tot ce există". „Pămîntul întreg și cerul întreg sînt ființa lui Dumnezeu"; Dumnezeu locuiește chiar și în lături, în viermi și în criminali", lumea e astfel un întreg viu, „o vietate atotcuprinzătoare, înzestrată cu rațiune"; deoarece „rațiunea pătrunde fiecare parte a lumii", aceasta este „rațională, însuflețită și inteligentă". Pe scurt, natura gîndită stoic este ea însăși „divină". Însă de dragul forței sale creatoare infinite, principiul divin nu se configurează într-o singură lume, ci în infinit de multe lumi care se succed într-o repetiție neîncetată.

Încă și mai importantă decît ideea caracterului divin al lumii este pentru stoici înțelegerea faptului că omul, tocmai omul e determinat într-un mod privilegiat de către divin. Tocmai această divinitate interioară este natura din el. „Din natura totului provine și natura omului." În acest sens Kleanthes afirmă privitor la Dumnezeu: „Sîntem de un neam cu tine", o vorbă pe care o citează apostolul Pavel în cuvîntarea sa areopagită. „Omul este înrudit cu Dumnezeu prin rațiunea sa." Deoarece el are parte de rațiunea universală a lumii, el poate să trezească în sine însuși rațiunea. Aceasta este chiar sarcina sa cea mai nobilă; căci „în rațiune rezidă adevărata esență a omului". În această idee se înrădăcinează și posibilitatea adevărului. Deoarece rațiunea din interiorul omului corespunde rațiunii lumii, care domnește în întreaga realitate, omul are garanția că ceea ce el cunoaște este adevărat.

Dar această idee, că omul este inclus în marea necesitate a naturii, provoacă dificultăți. Cum poate fi pusă în acord cu această idee libertatea pe care stoicii o constată totuși și ei, prin propria trăire de zi cu zi?

Ei încearcă să găsească o soluție prin aceea că determină mai exact conceptul de libertate. Libertatea nu înseamnă pur și simplu bunul-plac, ci faptul de a porni din propria origine. „Liber este doar omul care este liber interior și care face doar ceea ce alege rațiunea sa." Dacă omul acționează cu adevărat prin el însuși, atunci el acționează pornind de la sinele care este natural, rațional și divin, și tocmai atunci își realizează el, în sînul unei necesități care cuprinde întreaga lume, libertatea sa. Libertatea este astfel inserarea voluntară în ordinea divină.

Important este deci ca omul să asculte de rațiunea din interiorul său. Căci „există o lege morală care, ca ordin al rațiunii supreme, poruncește ce trebuie făcut și interzice ceea ce nu trebuie făcut". Ea este „consonanța dintre demonul activ în sufletul fiecărui individ și voința a ceea ce domnește în Tot". Supunerea față de acest principiu interior divin reprezintă esența virtuții; ea este „atitudinea sufletească aflată în consonanță cu rațiunea"; ea înseamnă „dezvoltarea deplină a ființei raționale și, tocmai de aceea, scopul ultim și fericirea acesteia". Omul nu trebuie, ce-i drept, să ia seama la răsplată; „virtutea trebuie dorită de dragul ei însăși; ea nu are nici o recompensă".

Din același motiv, omul nu trebuie să se lase nicicum înrobit de pasiunile sale; căci ele tind să-l abată pe om de la principiul său cel mai intim. „Trebuie avut în vedere că ființa rațională este de la natură menită să dea ascultare rațiunii și să acționeze conform cu directiva ei." Acest lucru pune frîu pasiunilor; căci „afectele ne împiedică în acțiunea rațională și tulbură armonia sufletului"; ele sînt „bolile sufletului". De aceea, idealul de viață al stoicului este „apatia", „imperturbabilitatea" chiar și în fața loviturilor sorții și tocmai în fața lor. Mulți stoici au adeverit acest lucru prin existența lor. Aceasta este atitudinea stoică, ea fiind și astăzi considerată exemplară. Mai presus decît orice altceva se află ideea datoriei, a lui „cum trebuie". A-ți împlini datoria înseamnă a da ascultare vocii divine dinlăuntrul tău.

Dacă este vorba de datorie, atunci retragerea în sfera privată, așa cum o realizează epicureicii, nu mai este posibilă. Trebuie să ne asumăm îndatoririle publice. „Omul virtuos nu va trăi în singurătate; căci el este de la natură sociabil și făcut pentru viața activă." De aceea, „o exigență a naturii e să ne integrăm în comunitatea ființelor raționale și s-o sprijinim din toate puterile". „Sîntem prin natură predispuși la asociere, la uniune, la constituirea de state." De aici provine o dragoste universală de oameni, „o simpatie naturală care îi leagă pe oameni unii de alții". Faptul că a impus această idee a datoriei în viața publică este unul dintre marile merite ale filozofului Zenon, acest bărbat sever și serios, din vremurile de sfîrșit ale elenității.

Plotin sau viziunea extaticului

Porfir, el însuşi un filozof de primă mărime, începe biografia profesorului său Plotin, a celui mai însemnat gînditor din al III-lea secol de după Cristos, cu afirmaţia: „Plotin, filozoful zilelor noastre, semăna cu un om care se ruşinează să fie în trup." Şi ilustrează cu exemple această aversiune faţă de existenţa corporală. Plotin n-ar fi povestit niciodată despre originea sa, despre părinţii săi sau despre patria sa. De asemenea, el n-ar fi trădat ziua intrării sufletului în trup, pentru ca să nu se ajungă cumva ca un astfel de eveniment regretabil să mai fie şi sărbătorit. De asemenea, nu ar fi răbdat să se schiţeze un portret al lui. De aceea, discipolii aduc în taină pe cel mai renumit pictor al timpului la prelegerile sale şi acesta fixează din memorie trăsăturile învăţătorului. Însă dispreţuirea trupului merge la Plotin chiar mai departe. El refuză să facă spălături împotriva unei colici intestinale care îi provoacă dureri violente şi refuză în genere să ia medicamente în caz de boală. Abandonează chiar şi masajele zilnice, la început obişnuite, motiv pentru care se îmbolnăveşte şi mai grav. La mîncare este extrem de cumpătat; uneori uită chiar şi bucata de pîine pe care şi-a pregătit-o, lucru care se plăteşte apoi, în mod firesc, prin insomnie. Consecinţa acestui dispreţ al trupului este faptul că Plotin începe să slăbească continuu, iar cînd îmbătrîneşte vocea nu-i mai funcţionează, iar mîinile şi picioarele îi supurează. Această stare îi provoacă dificultăţi în relaţiile cu elevii; căci el are obiceiul să-i salute îmbrăţişîndu-i. Porfir povesteşte că discipolii s-ar fi retras din această cauză încetul cu încetul.

Plotin începe să filozofeze la douăzeci şi opt de ani, îndemnat de filozoful Ammonius, care, ca şi Socrate, nu scrie nici o carte şi care, pentru că îşi cîştigă existenţa ca ajutor de grădinar, poartă porecla „hamalul". Plotin îşi exercită activitatea de învăţător mai întîi în Alexandria, pentru a se muta apoi la Roma, unde ţine prelegeri publice. Acestea sînt foarte însufleţite, uneori chiar extrem de turbulente. Biograful povesteşte: „Prelegerile erau marcate de dezordine şi de tot felul de discuţii, fiindcă Plotin voia să stimuleze auditorii să pună ei

înşişi întrebări.“ În Roma se adună acum un larg auditoriu în jurul catedrei. Vin nu numai elevi în sensul propriu-zis; publicul larg, printre care un număr considerabil de senatori, se îmbulzeşte la prelegerile lui Plotin. Însuşi împăratul împreună cu soţia fac parte din auditoriu. Faptul că doamnele au şi ele acces la prelegerile sale este considerat de biograful lui Plotin un semn al deosebitei sale deschideri sufleteşti.

Despre auditori se povesteşte că au ciudăţeniile lor particulare în privinţa felului în care transpun în practică doctrina învăţătorului. Unul, un senator distins, renunţă la toate funcţiile sale, îi pune în libertate pe toţi servitorii săi, pleacă din vila sa şi trăieşte desprins de existenţa pămîntească atît de ascetic, încît mănîncă numai din două în două zile; acest regim de viaţă are ca efect colateral faptul că fostul senator se vindecă de podagră. Un altul, avocat, este în schimb mai puţin cumpătat; el nu-şi poate stăpîni — lucru care este frecvent blamat în cercul elevilor — patima sa pentru afaceri şi cămătării. Un al treilea are puternice pasiuni politice, pe care Plotin încearcă să i le potolească. În sfîrşit, un al patrulea vrea din invidie să-i pricinuiască învăţătorului necazuri prin rostirea unor formule magice, lucru care fireşte nu-i reuşeşte; căci vraja se întoarce împotriva vrăjitorului însuşi.

De altfel, lui Plotin îi sînt atribuite capacităţi oculte remarcabile. Astfel trebuie să-şi fi dat seama singur de acea agresiune magică; mădularele i s-ar fi strîns aşa cum se închide o pungă cu bani. Un preot egiptean încearcă odată să alunge demonul care sălăşluieşte în Plotin; ceea ce apare însă nu este un demon, ci un zeu, fapt în faţa căruia asistenţa cade în adoraţie. Chiar şi în viaţa de zi cu zi, Plotin are o clarviziune neobişnuită. De exemplu, el poate să recunoască hoţii la prima vedere şi ghiceşte într-o clipă dispoziţia interioară şi chiar destinele viitoare ale celor din preajma sa.

Moartea lui Plotin este interpretată de către discipolii săi din punctul de vedere al duşmăniei faţă de corp. Ei o înţeleg ca pe o lepădare de trup şi ca o eliberare a sufletului nemuritor. Ca indiciu pentru acest lucru ei iau aminte la faptul că în clipa în care Plotin îşi dă sufletul, un şarpe dispare printr-o crăpătură din zid. În acest sens este rostit şi ultimul cuvînt al lui Plotin: „Acum vreau să încerc să las ceea ce este divin în mine să se stingă în divinul din univers.“

Dispreţuirea trupului şi a sensibilităţii, care provine în cele din urmă de la Platon, izvorăşte la Plotin dintr-o tendinţă principială, aflată la originea filozofării sale: impulsul desprinderii de lume, dintr-un dezgust faţă de lucrurile pămînteşti. Existenţa în lume este „exilare şi blestem“. Dar renunţarea are loc nu numai în reflexiile teoretice, ci în primul rînd în anumite experienţe speciale. Porfir povesteşte că Plotin, în cei şase ani în care a fost alături de el, a avut de patru ori o trăire

extatică: o înălțare a sufletului său deasupra întregii lumi. Aici i-ar fi apărut acel „zeu care nu are nici chip, nici formă, și care tronează deasupra spiritului și a întregii lumi spirituale".

Cînd Plotin vrea să spună totuși ce a văzut, el se lovește de dificultăți de netrecut. Căci toate cuvintele omenești sînt dobîndite din întîlnirea cu lumea; astfel, ele nu pot să vizeze ceea ce depășește întreaga lume. Divinitatea este „ceea ce este într-adevăr inexprimabil". Nici măcar că este nu se poate spune despre ea cu îndreptățire; căci ea este deasupra tuturor conceptelor omenești despre ființă. Dar și mai puțin poate fi desemnat zeul ca spirit; căci omul ia conceptul de spirit din cunoașterea finită de sine. Pe scurt, divinitatea este „altfel decît tot ceea ce vine după ea".

Cu toate acestea, Plotin ține cu tot dinadinsul să comunice ceea ce a experimentat în acea înălțare. El găsește chiar un mod în care acest lucru poate fi făcut în mod aproximativ: calea negației. Despre zeu noi „putem doar să spunem că el nu este". Divinul însuși nu va fi prin urmare negat în această metodă a negării. Negat este dimpotrivă ceea ce nu este divin: lumescul, finitul, existența temporală proprie. Dacă tot ceea ce ține de aceste finitudini este îndepărtat, atunci se ajunge la o idee aproximativă despre ceea ce se înalță deasupra oricărui lucru finit. Astfel, Plotin poate să dea, cu privire la experiența zeului, indicația: „Îndepărtează toate celelalte lucruri dacă vrei să-l enunți sau să dai seama de el. Iar dacă ai îndepărtat totul și doar el singur a mai rămas, atunci nu căuta de exemplu ceva ce i-ai mai putea adăuga, ci caută dacă nu cumva a rămas ceva care nu a fost încă îndepărtat de la el în gîndirea ta."

În timp ce Plotin pășește pe acest drum al negării, el descoperă că divinității i se pot atribui cîteva predicate negative: este infinită, nelimitată, indivizibilă, aspațială, atemporală, fără mișcare și fără repaus, fără formă și fără chip, fără mărime, fără calitate, fără gîndire, lipsită de voință, lipsită de trebuințe. Însă cu aceasta Plotin nu a ajuns încă la conceptul său esențial de Dumnezeu. Acest concept rezultă mai degrabă din înțelegerea faptului că realul finit, și anume sensibilul, ca și spiritualul, este totdeauna divers. A fi multiplă este pentru Plotin tocmai caracterul fundamental al realității finite. Tocmai din opoziția negatoare față de această realitate obține Plotin conceptul său propriu-zis de divinitate. Dacă realitatea finită este multiplă, atunci divinitatea trebuie să fie unitate; astfel ea este înțeleasă de Plotin ca „Unul pur". Ca atare, ea este deasupra întregului real finit, chiar deasupra ființei și a spiritului. Acesta este conceptul suprem de Dumnezeu al acestui gînditor, care însă nu poate să dea în acest mod o descriere definitivă, ci doar o indicație. Căci ceea ce este numit Unu este lipsit de fapt de nume; „este mai mult și mai mare decît putem noi exprima în genere."

Plotin analizează această problematică în nişte succesiuni de idei extrem de dificile. El subliniază mai întîi: Unul nu poate fi adevăratul Unu, atîta timp cît este gîndit ca şi cum ar fi opus multiplicităţii, ca ceva care fiinţează autonom. Prin urmare, Unul trebuie să cuprindă în sine Multiplul şi anume în modul simplităţii. „Înaintea Multiplului este Unul, de la care pornind Multiplul este şi el"; căci „Multiplul nu poate fi dacă Unul nu este, de la care sau în care Multiplul este." De aceea, Unul ca divinitate nu este de felul Unului matematic vid. El este mai degrabă ceea ce, ca unu şi simplu, cuprinde în sine mulţimea fără de limită a toate. Ca o astfel de „origine", în care este cuprins în acelaşi timp totul, şi anume totul ca întreg, este experimentat Unul de către cel care filozofează în starea de înălţare.

În consecinţă, în clipa unirii extatice cu Unul, omul lasă în urma sa lumea multiplicităţii; oarecum o uită. Însă el nu poate, atîta timp cît trăieşte încă în trup, să se menţină permanent în această experienţă. Dacă se întoarce însă înapoi, atunci el înfruntă iarăşi realitatea dezbinată şi aflată în contradicţie cu sine. El se vede acum, după ce a văzut Unul, constrîns să vadă această realitate sub aspectul Unului; căci el ştie: „Întreaga fiinţare fiinţează prin Unu." Dar în acest fel pare să se ivească o contradicţie. Căci dacă Unul este totul în toate, atunci nu ar putea exista totuşi, într-o accepţie riguroasă, lumea Multiplului. Această dilemă îl pune pe Plotin în faţa sarcinii de a arăta cum este posibilă multiplicitatea pornind de la Unu, prin urmare cum se dezvoltă Unul într-o multiplicitate; el trebuie să cerceteze Unul ca „origine a tuturor". Ceea ce este problematic în această întreprindere este că Unul nu are voie în nici un caz să genereze o fiinţare autonomă în sine; altfel, nu ar mai fi totul în toate. Şi totuşi el trebuie să fie cauza unei lumi.

Plotin îşi dă seama că în acest punct posibilităţile înţelegerii conceptuale nu mai sînt satisfăcătoare. De aceea, el poate să clarifice geneza realităţii din Unu numai prin imagini. Astfel, el numeşte Unul izvorul care curge fără să se împuţineze sau Soarele care emite lumina fără a se micşora în iradiere. Sau el compară desfăşurarea Unului cu modul în care un obiect se oglindeşte, fără ca în oglindire să-şi piardă cîtuşi de puţin din substanţa sa. În astfel de imagini ajunge la expresie viziunea lui Plotin asupra lumii. Aceasta nu este nici ca în gîndirea gnostică, ceva de sine stătător şi originar, nici nu are, ca în înţelegerea creştină, o independenţă relativă. Lumea provine mai degrabă nemijlocit din divinitate şi este în acelaşi timp menţinută în aceasta. Ea izvorăşte din Unu, însă în aşa fel încît totodată rămîne cuprinsă în el. Ea provine din origine, fără a se separa de aceasta. Unul este în Multiplu „în acelaşi timp prezent şi în acelaşi timp separat de el".

Dar de ce divinitatea nu poate să rămînă în sine însăşi? Pentru ce trebuie ea să se desfăşoare într-o lume? În mod vădit, pentru că tocmai cel

care filozofează experimentează lumea ca reală și pentru că, pe de altă parte, el nu poate să tăgăduiască experiența Unului care este deasupra întregii lumi. De aceea, el trebuie să încerce să le unească pe amîndouă. Aceasta este originea gîndului desfășurării Unului. Însă cu această întemeiere subiectivă, problema nu este încă rezolvată. Căci ivirea, care rămîne interioară, a lumii din Unu trebuie să fie privită așa cum ea are loc pe seama Unului; trebuie să ne întrebăm de ce Unul ajunge, pornind de la sine însuși, să devină lume. Plotin răspunde: nu pentru că ar simți vreo nevoie de a deveni lume. Nevoia ar fi un semn al lipsei; însă Unului desăvîrșit în sine nu poate să-i lipsească nimic. De asemenea, originea lumii nu poate fi iubirea lui Dumnezeu, în care credința creștină vede temeiul creației lumii; căci chiar și în iubire, pe care Plotin o interpretează ca aspirație, se află un sentiment al neajunsului, al lipsei. Astfel nu ne mai rămîne nimic altceva decît să admitem că lumea și-ar avea originea în prisosința divină. Deoarece Unul este „de o deplină maturitate — nu caută nimic, nu posedă nimic, nu are trebuință de nimic —, el s-a revărsat oarecum și preaplinul său a dat naștere la altceva".

Plotin duce atît de departe ideea realizării ca lume a Unului, încît el o admite nu ca pe un proces temporal, ci ca pe unul veșnic, care nu poate fi înțeles decît ca paradox. Acest proces se realizează pe niveluri în a căror succesiune perfecțiunea descrește tot mai mult. Primul nivel este Unul ca atare, așa cum este el pur în sine însuși. Procesul se pune acum în mișcare prin faptul că Unul se descoperă pe sine însuși. Prin aceasta ia naștere al doilea nivel, spiritul și lumea spirituală conținută în el, lumea ideilor. Acestea două, strîns legate unul de altul, sînt copii ale Unului, însă ele pierd puritatea acestuia. Căci nu numai că lumea spirituală poartă în sine mulțimea ideilor, ci totodată spiritul este, ca sumă a tuturor spiritelor individuale, o multiplicitate; în plus, în separația dintre spirit și lumea ideilor se află deja un dualism. Al treilea nivel se realizează prin faptul că spiritul privește în jos; astfel ia naștere sufletul lumii. Acesta cuprinde în sine o mare varietate, în măsura în care părțile sale sînt suflete individuale. Acum sufletul lumii, care ține încă de domeniul veșnic, privește la rîndul lui în jos și face să apară astfel cosmosul, lumea sensibilă finită, lumea lucrurilor în uriașa lor varietate. Acesta este al patrulea nivel.

Plotin accentuează împotriva disprețului creștin față de lume, că lumea, datorită provenienței sale din sufletul lumii, este frumoasă și desăvîrșită. Totuși, prin asocierea materiei, această frumusețe și această desăvîrșire sînt prejudiciate. Însă ce este materia pentru Plotin? Nu un principiu contrar divinității, autonom, ca în cîteva curente ale gnozei contemporane lui; de asemenea, nici ca în doctrina creștină a genezei, nu este creată din nimic. Ea este mai degrabă orizontul extrem al [illegible]

priviri în jos, cea mai îndepărtată limită pe care sufletul și-o pune lui însuși, compatibil felului în care lumina formează întunericul ca limită a sa.

Dacă se consideră acum totalitatea nivelurilor, atunci se constată că întreaga realitate, în domeniul spiritului, al sufletului ca și al lucrurilor sensibile, este pentru Plotin o unică desfășurare a Unului; ea există numai în măsura în care este o copie a acestuia, oricît de desăvîrșită ar fi ea. Astfel se ajunge la o îndumnezeire deplină a lumii; tot ceea ce este se află cuprins în divinitate.

Totuși cum determină Plotin poziția omului în acest proces de realizare ca lume a Unului? El răspunde descriind o cale pe care sufletul poate și trebuie să o urmeze. Punctul de plecare îl constituie faptul căderii sufletului. Sufletul, care originar ține de domeniul veșnic, ia parte la privirea în jos a sufletului lumii. El poate, datorită libertății sale, să se piardă în această privire, poate să se lase în voia corpului și în acest fel să-și uite originea. Aceasta este chiar existența cotidiană obișnuită a omului; el se risipește în viața lumească. Însă chiar și atunci sufletul își menține, ca tot ceea ce este lumesc, aspirația către Unu, care provine din amintirea originii sale. „Deoarece sufletul provine din Dumnezeu, el tinde cu necesitate către acesta." Astfel i se dă prilejul să se dezlege de implicarea sa în lumesc, „de a dezbrăca haina pe care a îmbrăcat-o la coborîre" și de a începe întoarcerea la originea sa. El se îndreaptă mai întîi către sine însuși și la sfîrșit către divinitate, către Unu. Aceasta însă este tocmai calea filozofării.

Reîntoarcerea se realizează la fel ca și coborîrea, în patru niveluri. Primul nivel constă în faptul că omul părăsește plăcerea individuală a vieții și se îndreaptă spre virtuțile vitejiei, dreptății, prudenței și ale înțelepciunii. Pe al doilea nivel se ajunge la o deplină îndepărtare de sensibil, de orice pasiune sau instinct; aici sufletul se purifică, se retrage în sine ajungînd în planul suprasensibilului, unde își are de fapt originea. Al treilea nivel aduce ascensiunea de la ceea ce este pur sufletesc în individ la esența spirituală a acestuia; aici își are originea existența teoretică, filozofică, care se bucură de contemplarea ideilor. În sfîrșit, al patrulea nivel constă în renunțarea la tot ce este particular, chiar și la idei, în înălțarea în afara lumii, în ștergerea cunoașterii despre sine însuși, ajungîndu-se la „inaccesibilitatea sufletului"; aici este posibil ca omul și divinitatea să devină cu adevărat una.

Al patrulea nivel aduce evenimentul decisiv: faptul că noi, „trecînd cu sinele nostru pur peste tot ce nu este Dumnezeu, îl vedem clar pe cel de sus, netulburat, simplu, pur". Dar Unul nu este atins nici în intuiția finită, nici în gîndirea finită. Noi trebuie „oarecum să închidem ochii și

înșine. Cu privire la Unu trebuie „să așteptăm tăcuți ivirea lui". Atunci putem „cu eternul pe care îl purtăm în noi să privim eternitatea și ceea ce este etern". Tocmai aceasta se petrece în acele momente subite ale extazului. „La cel prea înalt ajungem abia atunci cînd, în adîncirea deplină în noi înșine, ridicîndu-ne deasupra gîndirii, în starea pierderii conștiinței, a extazului, a simplicizării, sîntem umpluți deodată de lumina divină și sîntem atît de nemijlocit uniți cu însăși esența originară divină, încît orice diferență între ea și noi dispare." Atunci sîntem „uniți cu acel Dumnezeu care este prezent în mod tăcut". Cu aceasta se încheie mesajul lui Plotin.

Augustin sau folosul păcatului

Unui contemporan al lui Augustin, care l-ar fi cunoscut pe acesta pe cînd era tînăr, cu greu i-ar fi trecut prin minte că acest om de lume ar putea să devină odată părinte al bisericii, și încă cel mai mare din Apus. Căci într-atît de mult lasă tînărul Augustin impresia că este un hoinar care se desfată cu petrecerile lumii. Ce-i drept, faptul că învață fără plăcere grecește în școală și faptul că fură pere dintr-o grădină străină pot încă să mai fie trecute cu vederea; ele îl disting doar de clasa îndoielnică a ipocriților virtuții. Însă cînd merge la Cartagina pentru studiul retoricii, el leagă prietenie cu un grup turbulent de studenți care se autodenumeau „revoluționarii", chiar dacă este destul de prevăzător ca să nu ia parte el însuși la atacurile lor nocturne asupra trecătorilor nevinovați. În schimb, devine el însuși activ — pe lîngă faptul că scrie piese de teatru — în felurite intrigi amoroase cu care își pierde zilele și nopțile. Însă chiar și atunci cînd Augustin ajunge să aibă o existență mai ordonată, cînd devine profesor de retorică în Cartagina și în Roma și, în sfîrșit, profesor în același domeniu la Milano, nu duce deloc o viață ireproșabilă. El locuiește împreună cu o concubină. Deși — cum știm din propria sa mărturisire — o iubește cu duioșie și deși din relația lor rezultă un fiu, Augustin e cuprins de remușcări. Mama sa, mai tîrziu celebra Sfînta Monica, sporește aceste remușcări, probabil mai puțin din indignare morală cît datorită datorită faptului că îi dorea fiului ei o căsătorie potrivită rangului. Iubita este prin urmare — nu fără lacrimi din ambele părți — îndepărtată; Augustin intenționează să-și normalizeze viața, aceasta însemnînd căsătoria cu o fată dintr-o familie distinsă. Însă cum data logodnei se amînă prea mult, își găsește repede o nouă iubită. Pe scurt: tînărul Augustin, un om din secolul al IV-lea după Cristos, este personajul unui roman tipic al perioadei tîrzii, al acelei epoci care a pierdut tăria virtuții din vechea Romă și în care idealul omului îl reprezintă libertinajul, chiar dacă unul moderat.

Ce imagine radical schimbată va oferi însă Augustin mai tîrziu! Din existența sa, oscilînd încoace și încolo între preocupările spirituale și

plăcerea senzuală, este smuls printr-o convertire subită. La 33 de ani este botezat. El renunță la situația respectabilă pe care o are în Milano și se întoarce înapoi în patria sa, în Africa. Acolo întemeiază un fel de mînăstire laică, pentru a se ocupa în singurătate, înconjurat numai de prieteni și tovarăși de idei, de studii teologice și filozofice. Dar nu i-a fost dat să-și petreacă viața în liniște. Cînd în orașul vecin Hippo trebuia să fie ales un ajutor de episcop, Augustin este recunoscut printre participanții la adunare, este tîrît în față cu forța și, împotriva voinței sale, i se încredințează funcția. Mai tîrziu preia funcția de episcop în Hippo, fapt care aduce cu sine nu numai o mulțime de îndatoriri spirituale legate de predică și de grija duhovnicească, ci și sarcina anevoioasă a administrării bunurilor îndepărtate ale bisericii. Totuși acestei activități de înalt prelat Augustin nu-i poate dedica decît o parte neînsemnată din timpul său. În plus, el mînuiește fără încetare pana, compune o mulțime de scrieri teologice și filozofice și intervine cu pasiune în controversele spirituale și religioase ale timpului său. La șaptezeci și doi de ani se retrage din viața publică. După scurt timp este cuprins de o boală care îi dă ocazia să se retragă complet în singurătate. Acolo moare, în anul 430, departe de lumea de care totuși în tinerețe fusese atașat cu atîta pasiune.

Mai tîrziu, cînd Augustin privește înapoi către tinerețea sa, ceea ce se întîmplase atunci îi apare ca un lanț neîntrerupt de păcate. El nu se gîndește doar la nelegiurile bătătoare la ochi, de exemplu la iubirile lui cam lipsite de responsabilitate sau la prea marea ambiție de a străluci în fața altora în retorică. Dimpotrivă, el vede acum în toate propria vină, chiar și în ceea ce era aparent extrem de inofensiv: de exemplu, faptul că fiind elev a preferat jocul învățăturii sau faptul că s-a interesat cu mai multă plăcere de arderea Troiei decît de tabla înmulțirii, sau faptul că mergea la teatru cu atîta plăcere. El chiar se întreabă dacă nu era deja un păcat faptul că striga prea nerăbdător după hrană cînd era sugar. Cu siguranță, bătrînul Augustin dorea ca ceea ce se întîmplase în tinerețe să nu se fi întîmplat deloc.

Oare trebuie să îmbrățișăm și noi, dacă vrem să actualizăm figura acestui om, această dorință? Ar fi fost Augustin mai vrednic de stimă, ar fi fost mai sfînt dacă ar fi fost de la început acela care a devenit abia prin convertirea sa? Poate. Dar un lucru cu siguranță nu s-ar fi întîmplat: el nu ar fi fost mai uman. Căci umanitatea unui om se judecă, printre altele, prin cît de larg este cercul posibilităților pe care el poate să le parcurgă și pe care le parcurge efectiv. Astfel, se poate susține cu oarecare îndreptățire că tocmai acea sălbăticie a tinereții sale, pe care Augustin o regretă atît de amarnic, îl face să se familiarizeze cu posibilitățile pe care altminteri nu le-ar fi experimentat niciodată atît de

nemijlocit. Faptul că puțin din ceea ce este omenesc i-a rămas străin contribuie la măreția omului Augustin.

Însă acest fapt contribuie și la măreția gînditorului Augustin. Căci oricît de mult s-ar remarca în domeniul gîndirii teologice și filozofice, un lucru îi conferă intensitatea proprie a gîndirii: faptul că el, cu o însuflețire ca a nimănui înaintea lui, se face pe sine însuși obiectul reflecțiilor sale. În acest sens, el spunea odată: „devenisem eu însumi o întrebare". De aceea, Augustin este primul care poate să scrie o autobiografie veritabilă: ca prezentare onestă și nu înfrumusețată a vieții proprii; e vorba de celebrele *Confesiuni*. În ele, Augustin nu vrea doar să prezinte ceea ce s-a întîmplat în viața sa. El vrea înainte de toate să explice cum în toate întîmplările pe care le descrie, el se întîlnește pe sine însuși și învață să se înțeleagă.

Însă Augustin merge și mai departe. Trăsăturile pe care le descoperă privindu-se pe sine însuși le concepe ca aspecte ce țin de esența omului. Tocmai întrebarea cu privire la om este cea care îl îndeamnă la filozofare. Convingerea sa fundamentală este că omul ajunge la adevăr numai în raport cu sine însuși, numai prin faptul că se observă pe sine însuși. Astfel Augustin devine, tocmai prin însuflețirea propriei sale vieți interioare, marele descoperitor al interiorității umane. De aceea, el poate să scrie: „Nu ieși din tine; reculege-te în tine însuți; căci în omul interior sălășluiește adevărul."

Cu această întoarcere spre interioritate, care se realizează o dată cu Augustin, începe în istoria filozofiei o nouă epocă. El privește omul nu ca o parte a cosmosului, cum îl priveau filozofii greci îndeobște, nici ca cel care acționează împreună cu ceilalți, ca Socrate și urmașii săi, și de asemenea nici ca partea împrăștiată în lume a divinității, precum neoplatonicienii. Ceea ce îl interesează în special pe Augustin este omul în acele determinații ale esenței sale, care se deschid atunci cînd el privește către intimitatea proprie, adică către omul așa cum se arată el în cunoașterea de sine.

Ce descoperă însă Augustin la om? Mai întîi, nimic altceva decît faptul că ceva nu este în regulă cu el. Tocmai prin amintirea frămîntărilor tinereții sale, Augustin conchide: cu omul ceva nu este în ordine; el trăiește în pervertire. Dar în același timp omul dorește să iasă din această stare; el găsește insuportabil faptul de a rămîne în starea de pervertire. Din ambele, din frămîntare și din dorință, rezultă ceea ce îl caracterizează în mod esențial: neliniștea. De aceea, Augustin cuprinde reflecțiile sale în propoziția lapidară: „inima noastră este neliniștită." Dacă această frază se citește într-adevăr în corelație, atunci devine vizibil orizontul în fața căruia se situează în ultimă instanță tot ceea ce spune Augustin: „Tu ne-ai creat prin tine, și inima noastră este neliniștită, pînă

cînd ajunge să se odihnească în tine." Oriunde vorbește Augustin despre om, chiar în ipostaza enunțului filozofic, el vorbește nu ca simplu antropolog, ci în același timp ca teolog filozofic. În această privință, el este un reprezentant autentic al timpului său, al acelei Antichități tîrzii, care a experimentat atît de puternic mizeria și neputința omului și care s-a străduit atît de profund să-l salveze prin divinitate.

Dar în această rîvnă, Augustin este, în același timp și înainte de toate, un gînditor creștin. Ce-i drept, el nu este de la început astfel. El ajunge la filozofie prin eclectismul lui Cicero, apoi, încolțit de propria experiență a răului, cade în plasa obscurei interpretări maniheiste a lumii, potrivit căreia întreaga realitate reprezintă lupta unui principiu originar bun cu unul rău; el ajunge apoi la marginea unui scepticism deplin, pînă cînd găsește în sfîrșit în neoplatonism și în ideea fundamentală a acestuia, a unei lumi adevărate, de dincolo, modul potrivit lui de filozofare. De aici nu mai este decît un pas pînă la gîndirea creștină: căci omul este văzut în întregime de neoplatonicieni prin prisma raportului cu divinitatea, așa cum îl vede, în felul ei, și interpretarea sa creștină. Astfel, Augustin este deja în momentul orientării sale către creștinism, un teolog filozofic; cu această orientare, el devine cel mai mare filozof creștin al lumii apusene. În filozofia sa creștină se unesc cele două întrebări, întrebarea cu privire la om și cea cu privire la Dumnezeu, în unica mare problemă pe care el însuși o formulează astfel: „Vreau să cunosc Dumnezeu și sufletul. Altceva nimic? Nu, absolut nimic."

Sub aspectul ideii de Dumnezeu, acea pervertire a esenței omului, de la care pornește Augustin, iese pe deplin la iveală în primul rînd în caracterul său fatalist. Căci dacă este pusă în legătură cu Dumnezeu, ea trebuie să fie înțeleasă ca păcat; de aceea, chiar tîrziul Augustin resimte necontenit păcatele sale tinerești ca pe o povară. Dar deoarece această pervertire la starea de păcat determină omul dintru începutul existenței sale, Augustin acceptă doctrina paulinică despre păcatul originar. El susține acum că omul ar fi, ce-i drept, creat originar ca o ființă bună, dar că păcatul lui Adam l-ar fi pervertit de la temelie, astfel încît de atunci pur și simplu nu ar mai avea capacitatea de a fi fără păcat; el ar sta inevitabil sub fatalitatea culpabilității universale. Astfel, interpretarea esenței omului potrivit lui Augustin ajunge la depărtarea extremă față de gîndirea grecească. Pentru cea din urmă, așa cum se exprima Socrate, omul este bun de la natură și are nevoie, pentru a face binele în activitatea reală, numai de cunoașterea binelui său originar.

Dacă, prin însușirea doctrinei despre păcatul originar, Augustin rezolvă, ce-i drept, problema pervertirii esenței omului, aceasta conduce însă la dificultăți considerabile pentru gîndire. Culpabilitatea, în virtutea păcatului originar, trebuie să fie o soartă inevitabilă; atunci omul nu

poate să facă nimic pentru a acționa în sens contrar și deci activitatea sa nu este subordonată responsabilității și libertății proprii. Pe de altă parte, păcatul originar trebuie totuși, dacă nu vrem ca acest concept să fie golit cu totul de semnificație, să fie înțeles ca vină. Este evident că vina poate fi luată în calcul numai dacă cel care acționează este el însuși responsabil pentru activitatea sa, adică dacă este înțeles ca o ființă liberă. Ideea păcatului originar și ideea libertății intră așadar, în cadrul întrebării despre om, într-o contradicție vădită una cu cealaltă.

Augustin nu a gîndit tot timpul în același fel cu privire la această problemă. În scrierile sale de tinerețe, el este interesat să sublinieze libertatea și responsabilitatea proprie a omului. Dar apoi se îndoiește de acest punct de vedere. Dacă atotputernicia lui Dumnezeu este gîndită consecvent, atunci trebuie ca din libertatea umană să nu mai rămînă nimic. Astfel ajunge Augustin la admiterea unei predestinări divine conform căreia sînt stabilite în prealabil orice activitate umană și orice destin uman: hotărîrea nepătrunsă a lui Dumnezeu care salvează atunci cînd vrea și condamnă atunci cînd vrea. În ultima sa perioadă, Augustin va apăra această viziune cu toată pasiunea împotriva acelora care, așa cum crede el, îl onorează prea mult pe om prin faptul că îi atribuie libertatea, defăimîndu-l în același timp pe Dumnezeu. Ideea de Dumnezeu, gîndită pînă la capăt, cere ca lui și numai lui să i se atribuie libertatea absolută, oricît de greu ar fi de acceptat pentru intelectul omenesc. Este vorba — acesta este ultimul cuvînt al lui Augustin în această problemă — de a te înclina în fața tainelor divine.

Faptul că Dumnezeu este pentru cunoașterea umană învăluit în întuneric este una din cele mai timpurii convingeri ale lui Augustin, pe care o dobîndește sub influența gîndirii neoplatonice. El rămîne legat de această idee de-a lungul întregii sale vieți. Dumnezeu este „inconceptibil și invizibil", „foarte bine ascuns". Convingerea despre inconceptibilitatea principială a lui Dumnezeu este exprimată deosebit de sugestiv cînd este formulată de către Augustin într-un mod paradoxal, în sensul unei teologii negative: Despre Dumnezeu „nu există nici o cunoștință în suflet, doar faptul că sufletul știe în ce fel nu îl știe".

Dar aceasta înseamnă că simpla reflecție filozofică, rațiunea naturală, nu poate obține o știință sigură despre Dumnezeu. La această știință omul ajunge numai prin revelația pe care a primit-o prin credință. Cu întrebarea cu privire la adevărul despre Dumnezeu, filozofarea lui Augustin își găsește sfîrșitul; se trece la teologia credinței. „Sîntem prea slabi pentru a găsi adevărul prin simpla rațiune; de aceea, ne este necesară autoritatea scrierilor sfinte."

Supraordonarea credinței față de gîndire nu este anulată prin faptul că Augustin precizează mereu că aceasta nu s-ar putea lipsi de înțelegere.

Căci înțelegerea la care se gîndește Augustin aici este dependentă de credință; o presupune și este asimilarea sub forma gîndirii a adevărurilor sesizate originar în credință. De aceea, ea nu poartă certitudinea în sine însăși, ci și-o dobîndește numai prin harul credinței.

E adevărat, Augustin nu ajunge totdeauna la această consecință categorică a subordonării rațiunii față de credință. El s-a îndeletnicit prea mult în tinerețea sa cu ideile filozofice pentru a le putea înlătura pur și simplu. Așa încît el acordă totuși rațiunii naturale, în ciuda slăbiciunii sale fundamentale, o certă posibilitate de a-l concepe pe Dumnezeu. Această cunoaștere filozofică a lui Dumnezeu este, ce-i drept, foarte neputincioasă în comparație cu credința. Înainte de toate, ea nu constă, așa cum sînt de părere neoplatonicienii, dintr-o vedere nemijlocită a lui Dumnezeu. Dacă Augustin vorbește ocazional despre niveluri ale urcușului către Dumnezeu, niveluri la care însuși Dumnezeul cel mai înalt poate fi privit, această idee rămîne totuși izolată și este de altfel retractată explicit de către Augustin către sfîrșitul vieții sale. În întregul operei sale, Augustin dezvoltă concepția conform căreia omul nu ar putea să vorbească despre Dumnezeu pe baza unei viziuni nemijlocite, ci doar în mod indirect: și anume, pornind de la cunoașterea de sine, omul se observă pe sine și situația sa în lume și se întreabă cum ar trebui să fie gîndit Dumnezeu, în măsura în care omul și lumea îi datorează existența.

Pe această cale, e de părere Augustin, este limpede chiar și pentru rațiunea naturală că Dumnezeu există. Particularitatea demonstrației existenței lui Dumnezeu, pe care Augustin se angajează să o sprijine, constă în aceea că el nu pleacă, așa cum va face ceva mai tîrziu Toma d'Aquino, de la presupunerea că existența lumii finite nu se întemeiază în sine însăși, ea trimițînd în consecință la un Dumnezeu creator. Augustin obține mai degrabă argumentul său pentru existența lui Dumnezeu, în conformitate cu tendința fundamentală a gîndirii sale, pornind de la cunoașterea de sine a omului. Omul descoperă, cercetîndu-se pe sine însuși, că există adevăr. Prin urmare, trebuie să existe o măsură cu care să se poată hotărî dacă rațiunea se situează în adevăr. Această măsură, sub a cărei judecată se zbate rațiunea, trebuie să fie din această cauză superioară acesteia. Însă ceea ce depășește rațiunea este Dumnezeu. Prin urmare, conchide Augustin, Dumnezeu, măsura adevărului, trebuie să existe.

Dar Augustin consideră că nu numai existența, ci și esența lui Dumnezeu este cognoscibilă, chiar dacă numai într-o formă vagă. El pornește și aici de la cunoașterea de sine. Noi știm că noi sîntem; aceasta este chiar singura certitudine care rezistă oricărei îndoieli. Dumnezeu este însă cel care ne-a adus pe noi, ca și pe orice lucru real, la existență și tot el ne menține în existență. Prin urmare, el trebuie înțeles ca suprema

ființare. Mai departe, experimentăm în noi înșine că din adîncul inimii noastre — de la acea neliniște care-l caracterizează pe om — năzuim către ceea ce este bun pentru noi; la fel năzuiește orice altă creatură către bine. Această năzuință trebuie să fie înțeleasă în așa fel încît să rezulte că ea este generată de Dumnezeu. În consecință, Dumnezeu trebuie să fie suprema năzuință, țelul oricărei dorințe, binele suprem.

Augustin crede că pe calea gîndirii naturale ar putea să spună mai mult chiar și în ceea ce privește cunoașterea acestor determinații esențiale, de maximă generalitate, ale lui Dumnezeu. În acest scop, el are nevoie însă de un mod special de cunoaștere pe care îl desemnează ca înțelegere prin analogie, fiind primul care îl dezvoltă într-un mod mai detaliat. Și în acest caz, el pornește de la om. Dacă el se înțelege corect pe sine însuși, atunci el trebuie să se conceapă drept creat, și anume, așa cum susține tradiția creștină, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Așijderea, oricare alt lucru real trebuie să fie înțeles drept creat, pornind de la ideea de Dumnezeu. Creația — astfel gîndește în continuare Augustin — poartă chipul creatorului. Astfel Augustin caută în orice realitate și înainte de toate în om, indiciile celui care a făcut ca totul să existe. Dacă astfel de urme pot fi găsite, atunci pornindu-se de la om și de la lume, prin urmare pornindu-se de la lucrarea lui Dumnezeu, se pot trage în mod cert concluzii asupra autorului acestei lucrări.

Această sesizare indirectă a esenței lui Dumnezeu pe baza metodei analogiei este fertilă îndeosebi acolo unde este vorba de a surprinde pe calea înțelegerii naturale ceva despre Dumnezeul trinitar, așa cum îl prezintă credința creștină. Într-adevăr, crede Augustin, gîndirea filozofică este capabilă de o asemenea înțelegere. Dacă omul se observă pe sine însuși, el descoperă că esența sa este structurată triplu; ea constă din memorie, voință și înțelegere. De asemenea, orice alt lucru real are structură triplă; orice lucru este unul, se deosebește de alt lucru și stă în același timp în relație cu celălalt. Dacă această trinitate în esența omului și în a oricărei alte creaturi este înțeleasă cu ajutorul analogiei drept chip al lui Dumnezeu, atunci Dumnezeul trinitar poate fi cunoscut cel puțin în constituția sa fundamentală, nu atît prin credință, ci prin concepte naturale.

Toate posibilitățile de mai sus de a ajunge la enunțuri filozofice despre Dumnezeu au la bază ideea că omul, și o dată cu el orice alt lucru real este creat de către Dumnezeu. Augustin nu a pus niciodată la îndoială această idee; de aceea, el e de părere că ea nu trebuie să fie întemeiată în mod special. Faptul că Dumnezeu este creatorul lumii și faptul că lumea este creația lui Dumnezeu reprezintă prima presupoziție, pe care se bazează nu numai gîndirea teologică, dar și cea filozofică

a lui Augustin. Tocmai această idee a creației este concepută de către Augustin cu o radicalitate care înainte, anume la filozofii greci, nu a fost niciodată atinsă. Pentru Platon, de exemplu, Dumnezeu este plăsmuitorul lumii, cel care ordonează și dă formă haosului; haosul îi este dat prin urmare dinainte. Augustin însă observă: în acest mod este diminuată puterea lui Dumnezeu. Acestuia însă îi stă totul în putere. Dar dacă puterea lui Dumnezeu este gîndită ca nelimitată, atunci nu poate exista nimic care să preceadă voința sa creatoare, prin urmare nici un haos existent în sine. Atunci creația trebuie să fie înțeleasă de fapt ca drept creație din nimic. Cu această idee, extrem de paradoxală pentru gîndirea antică, culminează reprezentarea lui Dumnezeu ca ființă puternică în mod absolut, reprezentare la care Augustin este mereu împins, de cîte ori reflectează asupra lui Dumnezeu.

Dumnezeu are totodată putere asupra istoriei. Acest lucru are pentru Augustin o însemnătate deosebită. Căci el nu este preocupat, ca filozofii greci, cu precădere de lumea naturii; pe el îl interesează înainte de toate lumea istoriei, ceea ce este în consonanță cu faptul că gîndirea lui Augustin este orientată în genere către om. Dar omul este văzut acum nu ca o ființă rațională anistorică, ci ca om istoric. Pornind de la această idee, Augustin proiectează o interpretare cuprinzătoare a istoriei, prin care se dovedește a fi primul mare teolog și filozof al istoriei din Occident. Istoria omenirii este pentru el teatrul unei lupte înfricoșătoare între împărăția lui Dumnezeu și împărăția lumii și a diavolului; epocile istoriei reprezintă stadiile acestei lupte. Chiar și aici privirea lui Augustin se îndreaptă dincolo de planul omenesc, către domeniul divin. Istoria nu începe abia cu omul, ci o dată cu căderea îngerului rău. Ea își are centrul în venirea lui Cristos și se sfîrșește cu Judecata de Apoi, cu condamnarea celor răi și cu instaurarea deplină a împărăției lui Dumnezeu. În toate acestea însă — în viziunea lui Augustin nu poate fi altfel — nu fapta omului, ci voința lui Dumnezeu este cea care hotărăște în cele din urmă evenimentele decisive.

Gîndirea lui Augustin se desfășoară astfel, în toate problemele pe care le atinge, de la împărăția omului pînă la împărăția lui Dumnezeu, într-o enormă strădanie de a ajunge, pornind de la om, la judecăți despre lucrurile divine. Faptul că el poate să pătrundă, ca puțini înaintea lui, în tainele lui Dumnezeu, se explică prin aceea că lui i se deschid tainele omului într-o adîncime la care nici un gînditor anterior nu a ajuns. Tainele omului sînt dezlegate însă numai de acela care este el însuși om, întocmai și mai ales cum este Augustin: un om cu tot ce este uman în el.

Anselm sau Dumnezeul demonstrat

Viața lui Anselm din Canterbury, marele filozof și teolog din secolul al XI-lea, e traversată de furtuni necontenite. Și asta încă de timpuriu. La vîrsta de cincisprezece ani vrea să se călugărească. Însă tatăl său, un nobil lombard — despre care nu se mai știe altceva decît că, spre deosebire de soția lui care era o fire strîngătoare, era foarte înclinat spre risipă — se împotrivește. Atunci Anselm se gîndește la un șiretlic cucernic. El se roagă la Dumnezeu să se îmbolnăvească, pentru ca stareţul mînăstirii să fie înduioșat și să-i îndeplinească dorința. Anselm este atins cu adevărat de o boală grea. Cu toate acestea, stareţul, îmboldit de tatăl său, nu se lasă înduplecat. Astfel, lui Anselm nu-i rămîne nimic altceva de făcut decît să se însănătoșească. Ceea ce se va și întîmpla, cu repeziciune.

În anii maturității, Anselm intră totuși la abația Bec din Normandia, devenind în scurt timp egumen și stareţ. În treburile legate de această funcție se dovedește foarte priceput, pentru că, așa cum ne informează un biograf contemporan lui, în urma cunoașterii lui Dumnezeu, el ajunge să aibă o bună cunoaștere a omului; singurul lucru care îl supără este faptul că trebuie să-i învețe pe elevii mînăstirii declinarea în limba latină. În cele din urmă, el devine arhiepiscop de Canterbury și prin aceasta conducătorul bisericii anglicane. Ceea ce nu se va întîmpla însă fără concursul unor împrejurări dramatice. Anselm vrea să refuze funcția. Atunci, prietenii lui de viață și de idei înscenează un fel de atac prin surprindere. Pe cînd se afla la patul de suferință al regelui, prietenii lui îl imobilizează, îi deschid cu forța pumnul și îi pun cîrja episcopală în mînă. Apoi îl duc în biserică și încep să cînte *Tedeum*-ul. Toate protestele lui Anselm sînt fără folos. Pînă la urmă, el va trebui să-și înăbușe supărarea și să devină arhiepiscop.

De altfel, Anselm are toate temeiurile să se teamă de demnitatea arhiepiscopală. El este forțat să se implice în înalta politică, ceea ce nu-i aduce aproape nimic altceva decît conflicte. Ele se vor desfășura mai ales în jurul polemicii dacă regele are sau nu dreptul de a acorda investitura episcopilor. În urma acestora, Anselm, îndatorat în același timp

regelui și papei, ajunge într-o situație dificilă; el este mereu amenințat cu destituirea din funcție. Către sfîrșitul vieții sale este chiar alungat din Anglia pentru o anumită perioadă. Situația se înăsprește într-o asemenea măsură încît, atunci cînd Anselm călătorește la Roma, regele pune să i se controleze bagajele, bănuind că ar vrea să transporte aur sau lucruri de valoare în străinătate. Chiar înainte de acest incident, Anselm îi scrie deznădăjduit papei: „Acum sînt deja de patru ani arhiepiscop și nu am obținut nimic; am trăit zadarnic în tulburările enorme și înfricoșătoare ale sufletului meu, așa încît zi de zi îmi doresc mai degrabă să pot muri departe de Anglia decît să trebuiască să trăiesc acolo."

Cu atît este mai demn de admirație faptul că, în miezul tuturor acestor furtuni, Anselm găsește timpul și liniștea de a-și întocmi importantele sale scrieri. Prin ele, Anselm pune bazele filozofiei și teologiei medievale, făcînd acest lucru atît de temeinic, încît mai tîrziu este numit „părintele scolasticii". Două sînt, înainte de toate, sferele de idei în cadrul cărora sînt puse bazele acestor domenii: clarificarea relației gîndirii cu credința și încercarea lui Anselm de a demonstra existența lui Dumnezeu.

În ceea ce privește relația credinței cu gîndirea, Anselm susține, influențat de Augustin, că nici una din aceste două facultăți ale omului nu este suficientă, luată în sine însăși, pentru a cuprinde adevărul. Simpla știință nu ar putea să pătrundă pînă la esențial; ea trebuie să se înrădăcineze în credință. Însă la rîndul său, simpla credință este nesatisfăcătoare, atîta timp cît nu se împletește cu știința; este foarte important ca însăși credința să devină transparentă. De aceea, principiul lui Anselm este: „Cred, ca să pot să înțeleg"; în același sens el vorbește despre „credința care caută să înțeleagă". Prin urmare, credința constituie punctul inevitabil de plecare al oricărei științe mai adînci, credința fiind cea care îl împinge pe om în mod necesar către știință.

Dar cum își întemeiază Anselm aceste afirmații ale sale? În ceea ce privește a doua teză, anume că, pornind de la sine însăși, credința trimite la cunoaștere, Anselm recurge la conceptul de iubire. Cine iubește vrea să-l cunoască pe cel pe care îl iubește; prin urmare, cine îl iubește pe Dumnezeu vrea să-l cunoască pe Dumnezeu. De aceea, Anselm încheie cu propoziția: „Mi se pare a fi un semn de delăsare dacă noi, o dată ce sîntem întăriți în credință, nu încercăm să și înțelegem ceea ce credem."

Conform primei teze, credința trebuie să preceadă cunoașterea. „Ordinea corectă cere ca noi să credem mai întîi în profunzimile credinței creștine, înainte de a îndrăzni să o cercetăm cu rațiunea." Anselm își argumentează această afirmație pe seama iubirii. Cunoașterea lui Dumnezeu nu este o știință neutră, ci este o înțelegere în care se manifestă un infinit interes pentru Dumnezeu. Din acest motiv, ea are nevoie ca presupoziție de o înclinație plină de iubire către Dumnezeu, aceasta fiind tocmai

credința. De aceea, Anselm spune: „Nu aș putea niciodată să înțeleg, dacă nu aș crede.“

Din aceste raporturi reciproce rezultă că nu poate fi vorba de un conflict între rațiune și credință. Anselm își întemeiază această idee teologic: Dumnezeu este în același timp inițiatorul credinței cît și creatorul rațiunii; prin urmare, nu este posibilă o contradicție între acestea două. Așadar, oriunde se îndreaptă către lucruri divine, rațiunii i se poate arăta toată încrederea. Tocmai de aceea, Anselm crede că e capabil, pornind de la simpla rațiune, fără ajutorul revelației, prin urmare pe o cale pur filozofică, să găsească argumente în favoarea existenței lui Dumnezeu. Mai întîi, el consideră această încercare, după mărturia unui biograf contemporan cu el, drept o ispită a diavolului. Apoi însă, așa spune în continuare mărturia, grația lui Dumnezeu l-a ajutat să-și ducă sarcina la îndeplinire.

În încercarea de a dovedi existența lui Dumnezeu, Anselm se menține mai întîi întru totul pe linia trasată de Augustin. El pornește de la faptul că totul este mai mult sau mai puțin bun, mai mult sau mai puțin desăvîrșit. Însă omul nu ar putea stabili acest lucru cu siguranță, dacă el nu ar avea o măsură a binelui și a desăvîrșirii, și anume o măsură absolută. Prin urmare, trebuie să existe un bine suprem, cu care sînt măsurate toate lucrurile bune, și care nu este privit ca fiind bun pornind de la un alt lucru bun, ca în cazul binelui finit, ci care e bun prin sine însuși. În continuare, Anselm consideră că tot ceea ce noi numim bun are această proprietate prin faptul că participă la cel mai înalt bine. Prin urmare, acest bine suprem este principiul creator și, prin el, Anselm poate să-l desemneze ca Dumnezeu. În mod corespunzător, el încearcă să arate că orice lucru mare presupune un lucru mare în mod absolut și, în genere, orice ființare presupune o ființare absolută, care iarăși trebuie să fie concepută ca Dumnezeu.

Dar mai importantă pentru viitor este o altă demonstrație a lui Anselm privind existența lui Dumnezeu. El caută ca punct de plecare un principiu al demonstrației care să fie cu adevărat lipsit de alte presupoziții. El îl găsește în conceptul pur de Dumnezeu. Orice om, chiar și ignorantul și necredinciosul, trebuie să-l înțeleagă pe Dumnezeu ca pe „ceva decît care altceva mai mare nu poate fi gîndit“. Prin urmare, în spiritul omenesc există ideea lui Dumnezeu ca acel „mare“ în sens absolut, unde prin „mare“ nu este înțeleasă o relație cantitativă, ci mulțimea potențial mare a posibilităților de a fi. Și acum concluzia: dacă Dumnezeu există în intelect, atunci el trebuie să existe de asemenea în realitate. Căci a exista numai în intelect este mai puțin decît a exista atît în intelect, cît și în realitate. Dumnezeului, care este doar reprezentat, i-ar lipsi o perfecțiune, și anume ființa. Dumnezeu, ca cel mai mare care poate fi gîndit, trebuie în

consecință să fie și real. „Prin urmare, nu este nici o îndoială că există ceva decît care nimic mai mare nu poate fi gîndit, și există atît în intelect, cît și în realitate.“

Anselm descrie sugestiv cum a luat naștere această idee în spiritul său. „Am reflectat deseori și cu stăruință la acest lucru; uneori credeam că deja am sesizat ceea ce căutam, dar apoi lucrul sesizat scăpa iarăși în întregime spiritului meu. Vroiam în cele din urmă să abandonez această întreprindere, deoarece îmi pierdusem nădejdea în ea și mi se părea imposibil să-mi ating scopul. Dar cînd am încercat să-mi scot din minte aceste idei, pentru ca o preocupare nefolositoare să nu-mi rețină spiritul de la o alta care putea fi mai profitabilă, ele m-au asaltat cu tot mai multă insistență, cu toate că eu m-am opus, nedorind acest lucru. Într-o zi, cînd deja obosisem să mai rezist împotriva acestei năvale impetuoase, mi s-a oferit, chiar în miezul bătăliei cu ideile, tocmai acel lucru în privința căruia îmi pierdusem speranța să-l găsesc printr-o meditație plină de rîvnă și pe care, din această cauză, îl reprimasem intenționat.“

Demonstrația care pornește de la conceptul de Dumnezeu, cea mai caracteristică creație a lui Anselm, va avea o lungă și bogată istorie. Deja Toma d'Aquino o respinge. Kant îi este potrivnic, introducînd celebrul exemplu cu cei o sută de taleri: o sută de taleri din minte nu sînt mai puțin decît o sută de taleri reali, numai că la aceștia se adaugă și existența; existența însă nu este un predicat material a cărui adăugare ar putea să facă lucrurile mai desăvîrșite. În schimb alții, Descartes, Spinoza, Leibniz, și mai ales Hegel, acceptă din nou metoda de demonstrație a lui Anselm. Hegel, ce-i drept, o înțelege nu ca pe o demonstrație rațională, ci ca o „înălțare prin gîndire a spiritului la Dumnezeu“. Dar în definitiv așa a înțeles-o și Anselm.

De altfel, încă din timpul vieții lui Anselm, un călugăr pe nume Gaunilo își exprimă îndoielile față de această demonstrație a existenței lui Dumnezeu. El e de părere că dacă aceasta este acceptată, atunci s-ar putea demonstra pînă la urmă și faptul că o insulă desăvîrșită ar exista în mod necesar; căci și aceasta ar dobîndi gradul suprem de desăvîrșire, în măsura în care îi este atribuită existența. Însă critica sa la demonstrația existenței lui Dumnezeu îi pricinuiește lui Gaunilo numeroase necazuri; el e trimis din această cauză la carcera mînăstirii. De aici rezultă că nu totdeauna preocuparea legată de existența lui Dumnezeu este lipsită de primejdii.

Toma sau intelectul botezat

De obicei ne imaginăm că un filozof e un om sfrijit la trup, cu obrajii uscățivi și supți, ca și cum spiritul care sălășluiește în el ar fi absorbit aproape complet corporalitatea. De exemplu, o astfel de statură se pare că a avut Immanuel Kant. În schimb, dacă avem în vedere aspectul exterior al lui Toma d'Aquino, acest însemnat gînditor din secolul al XIII-lea, atunci imaginea noastră despre filozof trebuie să fie schimbată. El a avut o statură impozantă. Se povestește că la pupitrul său trebuia să fie făcută o scobitură rotundă, pentru ca el să poată să se așeze și să studieze. Putem menționa acest lucru fără a leza respectul față de marele bărbat; căci Toma însuși s-a exprimat uneori autoironic asupra neobișnuitei sale corpolențe.

Aspectul său cam stîngaci corespunde felului în care Toma se mișcă printre ceilalți oameni. El abia vorbește; colegii îl numesc boul taciturn. El nu e însă taciturn pentru că nu ar avea nimic de spus, ci mai degrabă din dorința de a nu bate la ochi pentru nimic în lume. Faptul că în el se ascunde mai mult decît un adept obișnuit al teologiei și filozofiei iese la iveală doar printr-o întîmplare. Un coleg care e de părere că trebuie să-i dea lecții suplimentare acestui neajutorat descoperă în timpul acestora că Toma poate să explice lucrurile mai bine decît el însuși, ba chiar mai bine decît cel mai capabil profesor. Dar Toma îi cere stăruitor colegului său să țină secretă această descoperire.

Astfel iese la iveală o trăsătură caracteristică a lui Toma. Pe el îl interesează nu propria persoană, ci doar menirea gîndirii sale. Și aceasta într-o măsură atît de mare, încît pînă și în situații extrem de nepotrivite, el se cufundă în meditație, uitînd complet de lumea din jurul său. Există o anecdotă grăitoare în această privință. Toma este invitat la masă de către regele francez Ludovic cel Sfînt. El tace ca de obicei, dar apoi bate deodată cu pumnul în masă și strigă: „Așa trebuie să se argumenteze împotriva ereziei maniheiste." Se poate imagina stupoarea încremenită a curtenilor. În această clipă, regele se dovedește însă a fi cu adevărat

viitorul sfînt. El cheamă un scrib și îl pune să noteze argumentul împotriva doctrinei maniheiste, care tocmai i-a trecut prin minte lui Toma.

Dezinteresul față de propria persoană și dăruirea față de propria chemare se vor manifesta încă din tinerețea lui Toma d'Aquino. El provine dintr-un neam ales din sudul Italiei, care se poate mîndri cu rudenia împăraților dinastiei Staufen. În consecință, îi stă în față cea mai strălucită carieră. Pe el, cel mai tînăr fiu, familia îl destinează carierei ecleziastice; el trebuie să devină cel puțin stareț al unei mînăstiri bogate și respectabile. Însă Toma își pune în minte să se alăture călugărilor cerșetori; el intră în ordinul abia întemeiat al dominicanilor. În locul strălucirii exterioare, aici îl așteaptă idealul sărăciei. Dar tocmai această trăsătură ascetică a noii mișcări, această încercare de a duce o viață după Evanghelie în mijlocul unei creștinătăți prea îndestulate este cea care atrage irezistibil mințile cele mai vii ale tineretului de atunci, din care face parte și Toma.

Apartenența la un astfel de ordin de cerșetori cere, ce-i drept, multe sacrificii. Toma trebuie să facă pe jos toate călătoriile care l-au purtat de mai multe ori de la Napoli și Roma la Paris. În plus, ordinul nu poate să-i pună la dispoziție nici măcar suficientă hîrtie pentru a-și scrie opera, așa încît este deseori silit să-și noteze ideile pe mici resturi de hîrtie. La acestea se adaugă faptul că noua mișcare, percepută ca revoluționară, pune imediat în alertă forțele conservatoare. Toma însuși simte pe pielea lui unele urmări. Vestita Universitate din Paris îi refuză primirea în corpul profesoral și interzice prezența studenților la prelegerea sa inaugurală.

Aceeași dușmănie a forțelor conservatoare se manifestă încă din clipa în care se hotărăște să intre în ordinul dominican. Familia este îngrozită de o asemenea trădare a blazonului. Pe drum, frații lui Toma îl atacă prin surprindere și îl țin captiv la un castel izolat. Acolo ei încearcă să-l facă să renunțe la proiectul său, dar cu mijloace care trădează faptul că știau prea puțin despre hotărîrea fratelui lor. Ei îi trimit în cameră o curtezană gătită cochet. Tînăra femeie, care se aștepta la o oră de dezmierdări, trebuie să fi fost destul de îngrozită, atunci cînd tînărul uriaș a înfruntat-o ridicînd în mînă o bucată de lemn aprins pe care o scosese din cămin.

Dăruirea pătimașă și dezinteresată pentru propria chemare, pe care o trădează acest gest, marchează întreaga viață a lui Toma. De la existența exterioară nu așteaptă nimic; el respinge chiar și scaunul arhiepiscopal din Napoli, ce îi fusese oferit. Pe el îl interesează numai să-și păstreze libertatea interioară pentru a putea să se dedice cu totul chemării sale. Chemarea sa constă în încercarea unei noi fundamentări a filozofiei și teologiei creștine. Statornicia cu care urmărește această sarcină face ca el, chiar dacă este contestat în diverse feluri în timpul vieții, să dobîn-

dească în cele din urmă o autoritate de care n-a mai avut parte în acest domeniu decît Augustin, cu aproape un mileniu înainte. Încă din tinerețe, Toma lasă să se întrevadă ceva din însemnătatea sa viitoare. În orice caz, această însemnătate a fost prevăzută cu clarviziune de către profesorul său, marele teolog și filozof Albertus Magnus. Ca replică la glumele lor, el le spune studenților: „Îl numiți boul taciturn; eu însă vă spun că mugetul acestui bou taciturn va deveni atît de puternic încît va cuprinde întreaga lume."

Conjunctura acelei vremi are în mod vădit nevoie de un astfel de gînditor, cu o extremă putere de concentrare. Căci epoca lui Toma este un timp de mari primejdii ale spiritului, și asta tocmai în domeniul teologiei și al filozofiei. Dincolo de orice dispută, în secolele precedente fusese creat un climat al consensului. Luase naștere o filozofie creștină, rezultată din contactul spiritului grec cu experiența fundamentală creștină. Ea și-a găsit prima mare întruchipare în gîndirea puternică și autoritară a lui Augustin, devenind în cele din urmă extrem de influentă o dată cu Anselm din Canterbury. Această filozofie creștină se bazează pe o sinteză a rațiunii naturale și a credinței, însă în așa fel încît rațiunea se subordonează credinței, pentru ca apoi să se poată dezvolta pe deplin tocmai în slujba acesteia.

În acest sistem echilibrat de filozofie creștină intervine, multă vreme înaintea lui Toma, un moment de descumpănire atunci cînd este cunoscută mai îndeaproape o filozofie care nu poate fi direct adaptată la credința creștină: filozofia lui Aristotel. Despre Aristotel s-au știut pînă acum doar puține lucruri în Occident. În schimb, filozofii arabi au transmis în timp cunoașterea lui integrală, care acum pătrunde și în gîndirea occidentală. Acest lucru are consecințe vaste, amenințînd chiar să devină o revoluție spirituală. Căci acum apare o interpretare a lumii, care pare a refuza să fie un ajutor al teologiei. Ea reprezintă mai degrabă un sistem închis în sine, care cuprinde orice realitate, de la lucruri pînă la oameni și, în continuare, pînă la Dumnezeu. Pericolul pe care ea îl reprezintă pentru o filozofie creștină este evident. Aici pare că vrea să se impună, alături de adevărul credinței, un adevăr pur omenesc: un adevăr al intelectului simplu. De fapt, posibilitatea unui alt adevăr este privită cu seriozitate nu de vreun învățat excentric, ci chiar de profesori de vază ai Universității din Paris, centrul de pe atunci al științei. În același timp în care Toma este profesor de teologie la Paris, însemnatul gînditor Siger din Brabant, și el profesor la Paris, se apropie de doctrina despre un adevăr dublu, cel al credinței și cel al rațiunii. Cînd se afirmă despre două puncte de vedere care se contrazic că sînt ambele adevărate, se ajunge la o dezbinare scandaloasă a spiritului uman. Acest lucru este resimțit ca fiind extrem de neliniștitor. Bonaventura, și el unul

din marii gînditori contemporani, profesor de teologie la Paris, în același timp cu Toma, și bun prieten al acestuia, atrage prevenitor atenția asupra visului Sfîntului Hieronymus, în care acesta este biciuit la Judecata de Apoi pentru că a găsit plăcere în filozofia lui Cicero.

În această situație, în care nu numai posibilitatea unei filozofii creștine, ci și unitatea spiritului omenesc în genere se află într-un extrem pericol, intră pe cîmpul de luptă Toma d'Aquino. El își asumă sarcina de a concilia cele două perspective opuse asupra lumii, și anume în așa fel încît nici una din ele să nu fie privată de drepturile sale. Prin urmare, Toma vrea să acorde gîndirii aristotelice locul cuvenit, dar și să păstreze adevărul credinței. Printr-o muncă neobosită, gîndind asupra tuturor detaliilor problemelor, el reușește să obțină sinteza pe care o cere epoca. El o expune în lucrări voluminoase, dintre care cea mai cunoscută este marea *Summa theologiae*, lîngă care stă, cu aceeași însemnătate, *Summa contra Gentiles*, operă cu o orientare filozofică mai puternică. În aceste lucrări voluminoase, îmbinate cu atenție și chibzuite adînc, se află cel mai important proiect medieval al unei filozofii creștine: contopirea unei credințe trăite și verificate mai mult de o mie de ani cu o strădanie filozofică ce durează de mai mult de un mileniu și jumătate.

Pentru ca o astfel de sinteză între rațiune și credință să reușească, este nevoie ca acestea două să fie cercetate mai întîi fiecare în sine, în propria lor rază de acțiune. În urma cercetării, Toma ajunge la concluzia că fiecare posedă domeniul său propriu. Credința are de-a face cu adevărurile supranaturale; în domeniul cunoașterii naturale, ea nu poate fi aplicată în mod nemijlocit. Rațiunea naturală, dimpotrivă, se îndreaptă cu precădere tocmai către această realitate a lumii. În domeniul acesteia — așa postulează Toma — trebuie să se înainteze rațional. Aici nu este nevoie, așa cum susțin reprezentanții unui mod de filozofare augustinian, de o inspirație de la Dumnezeu. Punctul de plecare al cunoașterii naturale este mai degrabă experiența sensibilă accesibilă tuturor, iar criteriul adevărului ei este înțelegerea rațională.

Este adevărat, rațiunea naturală nu este cu totul exclusă de la conceperea suprasenzorialului. În anumite limite și ea este capabilă de o cunoaștere a lui Dumnezeu. Aceste limite nu se întind însă atît de departe pe cît credeau Augustin și gînditorii medievali influențați de el. Omul nu poate cunoaște nici Trinitatea, nici păcatul originar, nici Întruparea, pornind de la sine însuși și fără apel la revelație și credință. Dar existența lui Dumnezeu și anumite determinări foarte generale ale esenței sale pot fi înțelese într-un mod natural. Dar acest lucru este posibil, numai în măsura în care cunoașterea pleacă de la realitatea mundană.

Faptul că Toma separă astfel rațiunea și credința ar putea să dea impresia că el vrea să ajungă la susținerea unui adevăr dublu. El reușește

totuși să evite pericolul unei astfel de dezbinări a spiritului uman, susținînd ideea că ambele, rațiunea și credința, provin de la Dumnezeu. Acesta creează, pe de o parte, credința, iar de cealaltă parte, el este creatorul rațiunii naturale. Prin urmare, ambele, rațiunea și credința, sînt în acord în rădăcina lor, adică în Dumnezeu. De aceea, ele nu pot să stea în opoziție una cu cealaltă. Credința nu este antirațională; rațiunea la rîndul ei, dacă se înțelege pe sine corect, nu poate să susțină nimic care contrazice credința.

În această sinteză, credinței îi revine, ce-i drept, o preeminență. Dacă ar fi fost altfel, Toma n-ar mai fi fost un filozof eminamente creștin. Adevărul credinței este superior adevărului rațiunii naturale. Rațiunea este clădită pe baza credinței; ea conține „preambulul credinței". Credința abia îi oferă rațiunii posibilitățile ei cele mai proprii. „Harul nu anulează natura, ci o desăvîrșește."

Ceea ce va avea o importanță decisivă pentru istoria ideilor filozofice este faptul că în gîndirea lui Toma realitatea mundană este transferată în mare măsură cunoașterii naturale. De aici provine faptul că acest gînditor, care nouă, dacă e să privim retrospectiv, ne apare ca un păstrător atît de fidel al tradiției, trece în ochii contemporanilor săi drept un înnoitor îndrăzneț. El îngăduie ca tendințele fundamentale ale filozofiei grecești, o filozofie, să nu uităm, păgînă, să fie active în continuare în gîndirea creștină, în măsura în care acest lucru apare ca fiind acceptabil de către filozofia și teologia de sorginte augustiniană, ambele fiind încă dătătoare de măsură.

Acest lucru este vizibil în sarcina pe care Toma o atribuie filozofiei. Ce-i drept, pentru el Dumnezeu este obiectul suprem al filozofiei, așadar nu altfel decît pentru Augustin și marii filozofi greci. Însă următoarea temă în ordinea importanței este pentru Toma nu sufletul desprins de lume, ca la Augustin, ci lumea în care este cuprins cel puțin parțial sufletul omenesc, ca la gînditorii greci. Toma vede lumea așa cum au văzut-o grecii: cu întreaga varietate a aspectelor sale, așa cum se oferă ea simțurilor. În aceasta constă ceea ce s-a numit „mundaneitatea" lui Toma.

Firește, aici nu este vorba de a dobîndi cunoștințe despre varietatea lucrurilor. Ca filozof, Toma se întreabă mai degrabă despre esența lucrurilor. El încearcă să se apropie de această esență, atunci cînd distinge, la fel ca Aristotel înaintea lui, între materia și forma lucrurilor. Toma nu dă atenție aproape deloc materiei; ea este importantă pentru el numai ca moment prin care formele se conturează în aspecte individuale. Dimpotrivă, Toma vede esența lucrurilor în forme. Ce-i drept, nu în sensul că ele ar fi fixate o dată pentru totdeauna. Pentru Toma, formele sînt mai degrabă esențele lucrurilor, întru totul în sensul lui Aristotel, în măsura în care ele evoluează activ în lucruri.

Formele sau esențialitățile — prin această idee, Toma merge dincolo de maestrul său Aristotel — există în mod originar ca idei în spiritul lui Dumnezeu, ca un fel de proiect preliminar al creației. Dacă filozofia, a cărei sarcină este cunoașterea lumii, scoate esențialitățile din realitate, atunci ea reflectează astfel și asupra ideilor despre lume pe care le are Dumnezeu. Omul poate să facă acest lucru, pentru că el are o „asemănare participativă la spiritul divin". Aceasta este justificarea pe care o dă Toma adevărului cunoașterii umane. În același timp, este prezentă aici o adîncă înțelegere a limitelor cunoașterii. Toma este foarte departe de ideile medievale tîrzii și moderne, conform cărora omul își poate proiecta liber concepția sa despre lume. El se menține cu strictețe la faptul că cunoașterea omului este legată de ființa realității, creată de Dumnezeu în conformitate cu ideile.

Reflectînd la planurile lui Dumnezeu cu lumea, pentru Toma aceasta din urmă se prezintă ca un întreg construit sub formă de trepte. Orice domeniu al realității este situat cu atît mai sus, cu cît în el forma se ridică mai mult deasupra materiei. De aceea, lucrurile moarte reprezintă cea mai de jos treaptă a ființei; aici forma este imprimată materiei doar din afară. Mai sus se situează planta; ea își are forma în ea însăși, ca un suflet al său vegetativ. Deasupra se ridică animalul, al cărui suflet posedă nu numai o aptitudine vegetativă, ci și una senzitivă, percepția. Totuși, animalul reprezintă la rîndul lui un nivel de ființă relativ scăzut; căci sufletul său dispare o dată cu trupul. Altfel stau lucrurile cu omul. El are, ce-i drept, în sufletul său, la fel ca și animalul sau planta, o aptitudine vegetativă și una senzitivă, dar se deosebește față de primele prin faptul că sufletul este, în temeiul său, spiritual, și, prin urmare, nemuritor. În această viață, sufletul omului este legat chiar și în partea sa spirituală cu trupul. De aceea, deasupra omului se află spiritele pure, fără de trup: îngerii. Însă chiar și aceștia sînt imperfecți; într-adevăr ei sînt spirite pure, dar sînt spirite create. În consecință, deasupra tuturora se ridică spiritul pur increat: Dumnezeu. Aceasta este imaginea realității așa cum o proiectează Toma, o imagine seducătoare, atît prin omogenitatea sa, cît și prin bogăția ei.

Firește, construcția sub formă de trepte, descrisă de Toma, nu este un indiciu al unei filozofii specific creștine. Ea se află și la baza concepției despre lume a lui Aristotel, doar că la el în locul îngerilor se află spiritele astrale. Aristotelic este și faptul că Toma gîndește construcția sub formă de trepte, dar nu static, ci dinamic. Totul aspiră către formă, îndepărtîndu-se de materia amorfă. Este important faptul că acest proces este interpretat cu ajutorul conceptelor de posibilitate și realitate. Materia este simpla posibilitate de a dobîndi formă. Cu cît ceva capătă mai multă formă, cu atît devine mai real. Întreaga lume aspiră necontenit de la posibilitate

către realitate. Această idee, că realitatea constă nu în materie ci în formă, leagă gîndirea antică cu cea medievală și le pune pe ambele în contrast cu perspectiva modernă.

Conceptul de Dumnezeu al lui Toma trebuie să fie văzut în acest orizont. Dacă întreaga lume aspiră necontenit de la posibilitate către realitate, atunci aspirația cea mai înaltă trebuie să se îndrepte către realitatea pură, lipsită de orice posibilitate. Această realitate pură este, în desăvîrșirea sa supremă, Dumnezeu. Pornind de aici, se ajunge apoi la o altă determinare esențială a lui Dumnezeu. Atîta timp cît Dumnezeu, ca formă pură, este departe de orice materie, el trebuie să fie conceput ca spirit pur. Chiar și aici, Toma îl urmează pe Aristotel.

Prin această strînsă legătură cu Aristotel, filozofia amenință însă să se înstrăineze de gîndirea creștină. Căci Dumnezeu pare a fi cuprins într-un anumit fel în procesele lumii, dacă nu ca o parte a acestora, totuși ca un principiu suprem, care este nemișcat, dar prin care se mișcă totul. De aici încolo, viziunea panteistă a conceptului de Dumnezeu devine plauzibilă, așa cum și este concepută de fapt în anumite orientări ale filozofiei arabe, ba chiar occidentale, orientări existente în timpul lui Toma. Dacă Toma ar vrea să accepte un astfel de panteism, ideea superiorității absolute a lui Dumnezeu asupra lumii ar dispărea, ceea ce ar însemna că una din ideile esențiale ale conceptului creștin de Dumnezeu ar dispărea.

Aici se manifestă iarăși înalta artă a sintezei, proprie lui Toma. Pentru a scăpa de consecințele panteiste, el revine la ideea creației. Dumnezeu nu este, cum crede Aristotel, doar lucrul năzuit în cel mai înalt grad, dintre toate lucrurile din lumea în curs, ci Dumnezeu se află la începutul oricărui eveniment, drept creator al lumii. Toma nu mai poate dovedi acest lucru pe calea filozofiei. Ce-i drept, lui i se pare evident faptul că lumea trebuie să-și aibă originea în Dumnezeu; căci tot ceea ce este real își are ființa sa prin participare la Dumnezeu, ca realitate absolută. Însă chiar și această participare ar putea fi interpretată tot panteist. Ideea creației în sens strict presupune, dimpotrivă, că între creator și creat există o distanță infinită. Dar o astfel de idee nu poate fi demonstrată în nici un fel pe calea rațiunii naturale. Ideea creației este o presupunere pe care Toma o preia din tradiția creștină, o presupunere pe care el o poate adeveri numai pe calea credinței.

Dar o dată ce această presupunere a lumii, ca fiind ceva creat, este acceptată, existența lui Dumnezeu poate fi înțeleasă, după cum susține Toma, pe calea rațiunii naturale. Aici încep celebrele argumente ale existenței lui Dumnezeu formulate de Toma. Ele nu pornesc de la adevărul din suflet, așa cum face argumentul pentru existența lui Dumnezeu al lui Augustin, ci mai degrabă — și acest lucru este iarăși caracteristic

pentru Toma — de la realitatea lumii. Ele vor să arate că lumea finită nu poate să-și aibă temeiul în sine însăși, ci ea trimite necontenit la Dumnezeu, ca la creatorul ei. De exemplu — astfel argumentează Toma — este evident faptul că tot ceea ce există trebuie să aibă o cauză pentru care există. Această cauză trebuie la rîndul ei să aibă o altă cauză mai înaltă. Totuși nu se poate regresa la infinit pe lanțul cauzalităților. Prin urmare, trebuie să existe o cauză primă și ea nu poate fi decît Dumnezeu.

Însă Toma crede că nu numai existența, ci și esența lui Dumnezeu poate fi cunoscută într-un fel pe cale naturală. El pornește de la realitatea lumii folosind calea analogiei. Omul este creat de Dumnezeu; a crea înseamnă a-i împărtăși creatului ceva din esența proprie. Prin urmare, pornind de la creație se pot trage într-un anumit fel concluzii cu privire la creator. De exemplu, bunătatea omului permite o deducție a bunătății lui Dumnezeu. Ce-i drept, Toma argumentează aici cu foarte mare precauție. Între omul finit și Dumnezeul infinit există o distanță atît de mare, încît în analogie finitul trebuie să fie în același timp negat și depășit. Firește, bunătatea lui Dumnezeu este analoagă cu bunătatea umană; însă ea este în același timp cu totul altfel, ba chiar infinit superioară acesteia. Astfel, omul cuprinde pe calea analogiei ceva din esența lui Dumnezeu, însă numai într-un contur vag.

O cunoaștere superioară a lui Dumnezeu poate fi dobîndită numai prin credință. Dar nici aceasta nu este o înțelegere desăvîrșită. Abia în lumea de dincolo, omul îl va vedea pe Dumnezeu așa cum este el. Față de ființa divină, orice cunoaștere filozofică și teologică pare o umbră. „Știința supremă despre Dumnezeu pe care o putem dobîndi în această viață constă în a ști că el este mai presus decît tot ceea ce noi gîndim despre el“.

Toma a experimentat nemijlocit acest lucru, la sfîrșitul vieții sale. Încă înainte de definitivarea marii sale lucrări, *Summa theologiae*, a renunțat să mai scrie. Ca unul din ultimele sale cuvinte, s-a transmis: „Nu mai pot; în fața a ceea ce am văzut, tot ceea ce am scris îmi apare ca o pleavă.“

Eckhart sau Dumnezeu ca Nondumnezeu

Multă vreme s-a crezut că filozofia este un privilegiu al bărbaților. Cineva a contrazis totuși această opinie, și încă acum 650 de ani: Meister Eckhart. El ține, ce-i drept, prelegeri în limba latină în fața adepților vieții religioase. Însă ordinul căruia îi aparține îi dă ocazia să predice și în mînăstiri de maici, de astă dată în limba germană. Aici, Eckhart folosește un vocabular îmbogățit de el însuși în diferite feluri, cu scopul de a le familiariza pe docilele călugărițe cu ideile sale teologice și filozofice. Maicile îl răsplătesc cu poezii naive și înduioșătoare. Una din ele mărturisește chiar pe patul de moarte că a primit o înrîurire esențială din partea lui Eckhart; ea a aflat de la acesta „lucruri atît de înalte și de neconceput", încît înțelegerea și simțirea sa au părăsit-o.

Făcînd abstracție de astfel de lucruri pur personale, despre biografia lui Eckhart avem doar cele mai sărăcăcioase informații. S-a născut probabil în jurul anului 1260, sub numele de „Eckhart von Hochheim", ca descendent al unui neam cavaleresc. Încă de timpuriu intră în mînăstirea dominicană din Erfurt. Pe cît se pare, el va studia în continuare la Straßburg și Köln. Devine egumen al mînăstirii din ținutul său natal, preluînd apoi o catedră în Paris, pentru ca în 1302 să devină magister; de la acest titlu i se trage denumirea de „Meister Eckhart". Întors de la Paris, este numit conducătorul ordinului în nou întemeiata provincie Saxonia, care se întinde din Țările de Jos pînă în Livonia. În același timp, devine vicar general al Boemiei, unde îi este încredințată sarcina unei reforme a mînăstirilor ordinului. Merge încă o dată la Paris, preia conducerea Universității Ordinului din Straßburg și predă în cele din urmă la Universitatea din Köln. Moare în jurul anului 1327; mormîntul său nu este cunoscut. Moștenirea sa spirituală este cuprinzătoare; ea constă din scrieri preluate în limba latină, cît și din tratate și predici în limba germană.

Evenimentul decisiv al vieții lui Meister Eckhart este conflictul său cu biserica oficială. Dintotdeauna, biserica a admis numai cu greutate faptul că un gînditor poate păși pe un drum autonom al ideilor. De

fiecare dată cînd cineva nu se menține pe căile tradiționale, biserica devine neîncrezătoare, intervenind pînă la urmă cu toată puterea sa. Acest lucru s-a întîmplat și cu Eckhart. Se petrece ceva care face vîlvă: un fruntaș al Ordinului Dominican este cercetat de Inchiziție, acesta fiind un ordin care înainte se evidențiase în diverse feluri în cadrul Inchiziției. La început, lui Meister Eckhart nu îndrăznește nimeni să-i facă ceva. Sînt urmăriți mai întîi laicii care, influențați în mare parte de ideile lui Eckhart, exprimă idei asemănătoare. În loc să li se deschidă ochii cu blîndețe, aceștia sînt înecați sau puși pe rug. În cele din urmă, arhiepiscopul de Köln face o plîngere către papă împotriva lui Eckhart însuși. Este convocat un tribunal inchizitorial. Ce-i drept, mai întîi Eckhart este absolvit; ordinul său intervine energic în favoarea sa, el însuși declarînd solemn că nu a avut niciodată concepții eretice. Totuși după moartea lui Eckhart, papa emite o bulă în care douăzeci și opt de afirmații ale lui Meister Eckhart sînt condamnate în parte ca eretice, în parte ca extrem de echivoce.

Evenimentele de la sfîrșitul vieții au făcut ca Eckhart să rămînă multă vreme aproape necunoscut. Chiar și astăzi, însemnătatea și influența sa sînt mult subapreciate; în prezentările curente ale istoriei filozofiei este tratat destul de aspru. Ceea ce este luat în seamă cu precădere este traseul filozofării raționale. Filozofii de profesie trec prea ușor cu vederea faptul că de-a lungul întregii istorii a filozofiei este prezentă o tendință subterană, care numai rareori iese la suprafață, a unui alt tip de filozofare: filozofarea mistică. Eckhart nu este primul care gîndește în acest fel. Îl preced Plotin în secolul al III-lea, Dionisie Areopagitul în secolul al V-lea, Eriugena în secolul al VIII-lea după Cristos. Iar modul de gîndire al lui Eckhart este continuat, făcînd abstracție de elevii săi direcți, de Nicolaus Cusanus, de Jakob Böhme, de Franz din Baader. Însă filozofarea mistică se întinde cu mult dincolo de domeniul în care ea apare în mod nemijlocit. De exemplu, gîndirea tîrzie a lui Fichte sau cea a lui Schelling și Hegel nu ar fi fost posibile fără acel mod de filozofare pe care Eckhart îl reprezintă în mod exemplar.

Ce înseamnă însă filozofarea mistică? Evident, nu este suficient să vedem în ea numai bizarerii și obscurități, speculație neclară și exaltare confuză. Căci astfel nu am surprinde caracterul ei specific. Dimpotrivă: trebuie să se vadă că filozofarea mistică este un tip de experiență, și anume experiență în sensul că cineva pleacă pe drum, că pășește pe o cale; abia pe această cale se înfățișează ceea ce el experimentează. Astfel, dacă vrei să înțelegi ceea ce predă Meister Eckhart, trebuie să iei în considerație calea experienței sale, și anume în așa fel încît să nu o concepi ca pe un traseu abstract, ci ca pe o cale care poate fi parcursă în mod real.

Mai întîi, ea conduce la refuzul întregii realități lumești. Prin acest refuz, omul ajunge la „izolare“, care este un concept fundamental la Eckhart. „Ori de cîte ori țin predici, obișnuiesc să vorbesc despre izolare.“ Prin urmare, calea mistică a lui Eckhart este în primul rînd o cale a despărțirii, a îndepărtării. Omul trebuie să nu se mai intereseze de exterior și să nu mai fie afectat de acesta. El trebuie să fie „golit de orice creatură“, „despărțit de toate lucrurile“; el trebuie să ajungă la o pură „uitare a tuturor creaturilor“.

În prima parte a experienței mistice nu este vorba despre o transcendere extatică la care ar ajunge numai cîțiva aleși. Izolarea este o sarcină pentru orice om. Ea trebuie să fie realizată practic, în viața interioară, ca și în existența de fiecare zi. Aflat în mijlocul lumii, omul trebuie să se elibereze de starea de cădere în lucruri: „lîngă foc și în staul“. În acest sens, Eckhart poate să spună: „Un maestru de viață valorează mai mult decît o mie de maeștri de școală.“

Cine ajunge la această eliberare de lume, acela obține interioritatea pură. Comportarea mistică este „o adunare, o chemare acasă a tuturor forțelor din lucrurile risipite într-o acțiune interioară“; căci „omul poartă în mod esențial orice adevăr în sine“.

Dar acum urmează a doua treaptă pe această cale mistică: izolarea pînă și de sine însuși, renunțarea la sine. Omul trebuie să renunțe la înclinațiile și dorințele sale, la voința sa proprie, să se lepede de sine însuși. El trebuie „să fi renunțat la sine“, devenind astfel pe de-a întregul senin. El trebuie să fi găsit „seninătatea“, care nu înseamnă numai liniștea sufletului, ci, în mod originar, o renunțare la sine însuși. În ea, omul se află într-o „sărăcie a spiritului“ care „nu vrea nimic, nu știe nimic și nu are nimic“.

Această cale are, ce-i drept, pericolele ei particulare. Căci dacă omul trebuie să renunțe la tot ce vrea, la tot ce știe, la tot ce are, atunci ce mai rămîne din el? Oare calea mistică, așa cum o propovăduiește Eckhart, nu conduce în cele din urmă la un nimic pur? Eckhart îi cere totuși omului să îndrăznească să străbată această cale. „Izolarea nu vrea să fie nimic“; ea „se sprijină pe un simplu nimic“; ea „este atît de aproape de nimic, încît între izolarea perfectă și nimic nu poate exista nici un lucru“. Iar în măsura în care în ea se realizează esența proprie a omului, Eckhart poate să spună: „Întreaga noastră esență stă în nimic ca într-o nimicire.“

Firește, acest fapt nu înseamnă că, într-o astfel de negație extremă a lumii și a sinelui, eul ar pieri complet. Dimpotrivă, tocmai în despărțirea de lume și de sine, ceea ce este autentic în om, „adîncul sufletului“, „temeiul sufletului“, capătă posibilitatea de a ieși la iveală. Eckhart încearcă să descrie acest adînc de necuprins al omului în expresii de fiecare dată noi; el îl numește „conducătorul sufletului“, „lumina sufletului“,

„raționalitate", „cetățuia sufletului". Totuși, nici una din aceste denumiri nu este pe deplin adecvată obiectului; el este „mai curînd nenumit decît să aibă un nume și este mai curînd necunoscut decît să fie cunoscut".

Aici se ajunge la un punct în care gîndirea lui Eckhart trebuie să devină supărătoare pentru biserica oficială. E vorba de întrebarea dacă acest temei al sufletului, numit cu atît de multe nume, este creat sau increat; dacă ar fi înțeles ca fiind increat, atunci ar exista ceva în om căruia îi revine o proprietate care trebuie să rămînă rezervată conceptului strict de Dumnezeu. Eckhart nu se exprimă în mod clar asupra acestei probleme. Scînteia sufletului este desemnată atît drept „creată de Dumnezeu", cît și ca „increată", ca „increabilă". Nu este de mirare că a doua idee a lui Eckhart atrage reproșurile pe care i le fac reprezentanții bisericii.

Eckhart aplică acum ideile sale despre interiorul sufletului asupra teologicului. Dacă omul coboară în străfundul sinelui său, el găsește acolo, în adîncul sufletului, o relație nemijlocită cu Dumnezeu; „nimeni nu atinge adîncul sufletului decît singur Dumnezeu". Aceasta este experiența fundamentală a lui Eckhart. Aceasta determină și imaginea pe care el o proiectează despre suflet. Sufletul este de fapt de origine divină; există ceva în suflet care este înrudit cu Dumnezeu; el poartă în sine o „imagine a naturii divine" și în măsura în care „Dumnezeu este ascuns în adîncul sufletului", el însuși este de natură divină.

De aceea, adîncul sufletului este locul în care sufletul îl poate cunoaște în mod originar pe Dumnezeu. „Scînteia sufletului cuprinde lumina divină". Dar această cunoaștere a lui Dumnezeu este dobîndită numai în experiența izolării. „Cine vrea să ajungă în adîncul lui Dumnezeu trebuie să ajungă în propriul său adînc". Totuși cine ajunge la o izolare atît de perfectă, acela ajunge în „apropierea lui Dumnezeu", și chiar la o „pură unire" cu Dumnezeu. „Dumnezeu pătrunde aici în adîncul sufletului". Această întîlnire cu realitatea divină se realizează nu numai cu întreaga dăruire a omului, ci și a lui Dumnezeu. El este prezent „în adîncul sufletului cu toată divinitatea sa".

Eckhart nu obosește să preamărească această contopire totală a adîncului sufletului cu Dumnezeu. „Dumnezeu și sufletul se află atît de aproape, că de fapt nu există diferență", astfel încît „nici o unire nu este mai mare". „Aici adîncul lui Dumnezeu este adîncul meu și adîncul meu este adîncul lui Dumnezeu"; „Dumnezeu și eu sîntem una". Firește, astfel de expresii sînt iarăși stigmatizate ca erezie, de către biserica oficială.

Pornind de la unirea cu Dumnezeu, se luminează de asemenea sensul acelei nimiciri a eului care se realizează în izolare. Ea nu este o negare absolută, ci o scufundare în Dumnezeu, și astfel o nouă naștere. „Acel suflet este nimicit care este îngropat în Dumnezeu"; „el devine

tăcut numai în esența lui Dumnezeu". Tocmai prin dispariția totală a eului particular poate avea loc nașterea lui Dumnezeu în suflet; aici „Dumnezeu Tatăl naște pe Fiul său în temeiul sufletului și în esența sa și se unește cu acesta". Atît de desăvîrșită este unirea care are loc prin nașterea lui Dumnezeu, încît Eckhart poate să spună: Dumnezeu „mă naște pe mine ca el și pe sine ca mine și pe mine ca esența sa și ca natura sa".

Cum anume trebuie să se întîmple acest lucru nu mai poate fi explicat însă cu mijloacele tradiționale ale gîndirii. Sufletul „simte probabil că este, însă nu știe cum este și ce este". Prin urmare, aici rămîne numai „neștiința", „cunoașterea prin necunoaștere". Însă „oricît de mult se numește ea neștiință sau stare de necunoaștere, ea cuprinde totuși mai mult în sine decît orice știință și cunoaștere din afara sa". Căci această nonștiință este știința autentică și adevărată despre Dumnezeu. „De la știință trebuie să se ajungă la o neștiință și atunci neștiința noastră este înnobilată și înzestrată cu știință supranaturală".

Pornind de la experiența fundamentală mistică, se poate dezvolta ceea ce poate fi numită la Eckhart teologie filozofică: speculația despre Dumnezeu. Despre Dumnezeu se spune mai întîi că el este ființa, ceea ce corespunde tradiției filozofării creștine. „Celui care întreabă cu privire la Dumnezeu ce este sau cine este el, i se răspunde: El este ființa."

Faptul că Dumnezeu este „ființa pur și simplu" înseamnă că el este „originea tuturor lucrurilor". Dar Eckhart merge dincolo de această idee de la sine înțeleasă pentru orice gîndire creștină. Dumnezeu nu este numai creatorul ființării, ci și, ceea ce este deja mai problematic, ființa în ființare; căci lucrurile create nu sînt în ele însele nimic, ele sînt numai prin grația ființei lui Dumnezeu. Dumnezeu este „natura oricărei naturi, el este lumina celor care luminează, el este viața celor însuflețite, esența celor esențiale, graiul celor grăitoare". În cele din urmă, Eckhart face din nou o afirmație panteistă îndrăzneață, care sună eretic: „Toate lucrurile sînt Dumnezeu însuși." Conform acesteia, întreaga realitate va fi înțeleasă, într-o perspectivă globală și grandioasă, ca orientată către Dumnezeu. „Toate creaturile sînt o vorbire a lui Dumnezeu. Toate creaturile vor să imite vorbele lui Dumnezeu, în toate lucrările lor. Ele au toate o chemare de a ajunge iarăși acolo de unde s-au ivit. În întreaga lor viață și esență este o chemare și o grabă de a ajunge iarăși acolo de unde au plecat." Acest lucru e valabil în mod deosebit în cazul oamenilor. „Esența lui Dumnezeu este viața mea. Dacă viața mea este esența lui Dumnezeu, atunci ființa lui Dumnezeu trebuie să fie a mea și esențialitatea lui Dumnezeu esențialitatea mea."

Aici Eckhart se lovește totuși de o dificultate. Căci dacă nu vrei să-l pui pur și simplu pe Dumnezeu pe aceeași treaptă cu lucrurile, atunci nu ai voie să înțelegi ființa sa în sensul ființei lucrurilor create. Din acest

motiv, Eckhart spune în mod explicit — în opoziție aparentă cu propoziția citată mai sus — că „lui Dumnezeu nu îi revine ființa, nici nu este o ființare, ci este ceva superior ființării"; altminteri l-ar fi pus pe aceeași treaptă cu lucrurile care ființează. Dar această superioritate, așa crede Eckhart, poate să fie numai „spiritualul", „rațiunea", *intellectus*; căci Dumnezeu este înțeles chiar în tradiția creștină în mod esențial ca spirit. De aceea, pentru Eckhart, adevăratul mod de a fi al lui Dumnezeu e gîndirea care este „mai presus decît ființa". Conceptul de ființă a fost, în cazul lui Dumnezeu, înghițit cu totul în conceptul de gîndire. „Dumnezeu este o gîndire pură, a cărui întreagă ființă este gîndirea însăși."

Dar chiar și această determinare a ființei lui Dumnezeu ca gîndire nu este cu totul justificată de experiența pe care omul o face în izolare. Din această experiență izvorăște mai degrabă o gîndire care nu poate pătrunde către Dumnezeul înțeles ca ființă și gîndire. Ea se lovește de „temeiul divinității", de „deșertul liniștit", de Dumnezeu în „adîncul său fără de fund", de „marea lipsei de temei".

Firește, aici limba este în impas. Eckhart poate să mai trimită doar la „necunoașterea divinității ascunse", la „întunecimea ascunsă a stării veșnice de ascundere". „Dumnezeu este fără de nume, căci despre el nimeni nu poate spune și nici înțelege ceva." Gîndirea care vrea să conceapă cel mai mult trebuie să pătrundă dincolo de conceptul lui Dumnezeu. Căci Dumnezeu este „o esență plutitoare și o formă a nimicului situată mai presus de ființă".

Modul esențial de a-l cunoaște pe Dumnezeu rezidă astfel, în mod paradoxal, în „faptul că noi devenim liberi de Dumnezeu". „Dacă îl iubești pe Dumnezeu în măsura în care este Dumnezeu, spirit, persoană, sau imagine — trebuie să renunți la toate acestea." „Trebuie să-l iubești așa cum este: ca nondumnezeu, ca nonspirit, ca nonpersoană, ca nonimagine; mai mult, trebuie să-l iubești ca pe un Unu puternic, pur, clar, separat de orice dualitate, și în acest Unu trebuie să ne adîncim veșnic de la un nimic la altul."

În acest mod, izolarea a ajuns la posibilitatea ei extremă. Căci „lucrul cel mai înalt și cel mai intim la care omul poate să renunțe este faptul ca el să renunțe la Dumnezeu, avîndu-l în vedere pe Dumnezeu".

Nicolaus sau nomenclatorul lui Dumnezeu

Numai rareori un mare spirit este deopotrivă mare și pe scena vieții. Acest lucru se întîmplă totuși în cazul lui Nicolaus Cusanus. Însă strălucirea exterioară nu i-a fost hărăzită din leagăn. El s-a născut în 1401 la Cusa, ca fiu al unui pescar și comerciant din Mosela — ce-i drept, nu lipsit de avere — și, prin urmare, nu aparținea cercurilor aristocratice, cărora le erau rezervate în Europa acelei epoci înalte demnități spirituale și lumești. Totuși, de-a lungul vieții, Nicolaus este mîndru de faptul că el, simplu fiu de pescar, a ajuns așa departe; dacă prin aceasta se gîndește la Petru, cel mai de seamă strămoș spiritual al său, rămîne un lucru nedecis. Cert este însă că încă din copilărie are simțul banilor și o situație financiară sigură, iar aceasta în ciuda faptului că, așa cum îl laudă nu fără mirare contemporanii lui, în privința propriei persoane este destul de lipsit de pretenții. Masa sa este sărăcăcioasă; în locul lumînărilor folosește lămpile cu ulei, care sînt mai ieftine. Constrîns sau poate fiindcă lasă o impresie mai puternică — lucruri de acest fel nu se știu niciodată întru totul la acest bărbat imprevizibil — el poate intra într-un oraș călare pe un măgar, în loc să intre călare pe un cal, probabil gîndindu-se la intrarea triumfală a maestrului său în Ierusalim.

Despre tinerețea lui Nicolaus nu se știu multe lucruri; de fapt, se știe numai că odată, în momentul cînd tatăl său îl aruncă din barcă în apă în urma unei certe, el fuge de acasă, dar fără să se piardă pentru multă vreme în vagabondaj. Dimpotrivă, dacă ne este permis să dăm crezare tradiției, merge cuminte la școala din Deventer, o instituție de vază la acea vreme, unde în scurt timp se remarcă în mod special. Apoi, la vîrsta de cincisprezece ani, se hotărăște să studieze dreptul, pentru care petrece, ca și pentru studiile umaniste, cîțiva ani în Heidelberg și la Universitatea din Padova, foarte renumită pe atunci în domeniul dreptului. Acolo obține, la vîrsta de douăzeci și doi de ani, titlul de doctor și se stabilește ca avocat în ținutul său. Însă nu pentru mult timp. Neșansa vrea ca el să piardă chiar primul său proces. În urma eșecului, el trage concluzia cea mai radicală, renunțînd de acum încolo la profesia pur

juridică. De asemenea, el respinge oferta care i se face la scurt timp, de a ocupa o catedră de drept canonic la Universitatea din Louvain. În schimb se consacră domeniului spiritual și îi este încredințată, chiar fără să fi primit încă hirotonisirea, o parohie în dioceza Trier. La aceasta se adaugă cu repeziciune, conform obiceiului timpului, numeroase alte îndatoriri bisericești, mult prea multe pentru puterile sale de îngrijire duhovnicească.

Nicolaus iese pentru prima oară în mod activ din cercul îngust al ținutului său natal cu prilejul participării la Conciliul de la Basel, invitat de un cardinal căruia îi este prieten. Acolo se alătură imediat grupării care apără drepturile Conciliului în fața papei. Pentru susținerea pretențiilor Conciliului scrie, după o cercetare intensă a surselor originare, o lucrare voluminoasă, intitulată *Despre armonia catolică*, lucrare care va stîrni mare vîlvă. Cu toate acestea, după puțin timp Nicolaus se dovedește, spre marea mirare a contemporanilor, un partizan înfocat al papei. Care este pricina acestei schimbări subite nu se știe. Probabil este în joc ambiția de care Nicolaus nu a dus lipsă niciodată. Dar poate fi de asemenea gîndul că, în vremuri de confuzie generală, cele sfinte ar fi mai bine păstrate printr-o conducere unitară.

În Basel, lui Nicolaus i se oferă un cîmp larg de activitate politico-bisericească. Îl preocupă nu numai ostilitățile dintre papă și Conciliu, ci și disputele pentru ocuparea arhiepiscopatului Trier-ului sau împăcarea Bisericii Husite din Boemia cu Roma. Dar activitatea sa se extinde și asupra unor domenii laice. Este însărcinat să mijlocească între principii bavarezi și chiar între cei ai Spaniei și Angliei; chiar și în afara bisericii iscusința lui de a negocia este apreciată; el este activ chiar și ca mijlocitor de căsătorii între persoane princiare. Pe lîngă toate acestea, îl preocupă problema unei reforme a calendarului, ajungînd după calcule numeroase la concluzia că învierea morților va avea loc între 1700 și 1734.

Printre cele mai importante sarcini care întrunesc acordul papei și al Conciliului — chiar dacă există dispute în îndeplinirea acesteia — se numără împăcarea Romei cu Biserica de Răsărit. Nicolaus devine membru de frunte al unei delegații care se deplasează pentru tratative la Constantinopol. În drum spre casă încolțește în el, după propria mărturie, în fața largului mării, ca „dar de sus, de la tatăl luminii“, descoperirea filozofică decisivă a vieții sale: faptul că unitatea este privilegiată în fața oricărei dezbinări în toate domeniile realității și că această unitate trebuie să se sprijine în cele din urmă în infinit, în Dumnezeu. Reîntors, se retrage în singurătate și scrie lucrarea *Despre neștiința știutoare*.

În răstimpul care urmează, Nicolaus, numit între timp legat papal, reprezintă interesele papei la adunările imperiale, ce se succedă rapid una

după alta, adunări în cursul cărora este discutată mereu reforma bisericii. El își prezintă concepția în discursuri expresive, putîndu-se lăuda cu un succes considerabil. Nu este de mirare că papa îi acordă cea mai înaltă cinste pe care i-o poate conferi; el îl numește cardinal; în același timp îi trimite o mie de ducați pentru acoperirea cheltuielilor legate de noul post. Dovada stimei de care se bucură Nicolaus stă în faptul că în conclavul pentru alegerea papei este pomenit în treacăt drept candidat. Ca sarcină specială, papa îi încredințează reforma vieții bisericești în Germania, și în primul rînd a mînăstirilor. Aceasta este firește o sarcină foarte anevoioasă. Căci în multe mînăstiri se petrec grave anomalii: chefuri cu femei ușuratice, concubinaje, înfrățiri nepotrivite între mînăstiri de bărbați și de femei. La acestea se adaugă faptul că în practica religioasă din parohii pătrund o puzderie de superstiții; pretutindeni sînt celebrate mistere sîngeroase. Nicolaus ia măsuri energice, fără să se menajeze; se spune că el își reduce programul de somn la patru ore. Cu toate acestea, uneori îl cuprinde mînia. Își bruschează gazda, răsturnînd masa de oaspeți încărcată cu brînză și pîine. Sau, ceea ce este și mai îngrijorător, pune să fie înecat în Rin un biet cleric care își arogă scaunul episcopal.

Următoarea epocă în viața lui Nicolaus este umbrită de certuri îngrozitoare. Papa îl numește — împotriva celui ales de Capitul — episcop de Brixen. Prin această numire el devine suveran, deoarece de episcopie aparțineau domenii importante. În această situație, Nicolaus intră în conflict cu ducele de Tirol, care nu se află într-o relație de supunere total lămurită față de episcopie, revendicîndu-și stăpînirea acesteia. Conflictul se extinde; se ajunge la încăierări în care episcopul însuși este implicat. Amenințările și chiar atacurile se înmulțesc. În cele din urmă, Nicolaus este împresurat într-unul din castelele în care se retrăsese; fortăreața este bombardată și cucerită. Nicolaus crede că i-a sosit ceasul. Chestiunea se sfîrșește însă cu un compromis, chiar dacă unul foarte greu de acceptat și nemulțumitor. În plus, Nicolaus ajunge, datorită planului său de reformă, la dispute violente cu o mînăstire de călugărițe provenite din rîndurile aristocrației, dar și cu certăreața stareță a acesteia. Disputele capătă accente războinice atunci cînd stareța angajează mercenari împotriva lui Nicolaus. Acesta, la rîndul lui, se lasă tîrît în asemenea măsură în conflict, încît poruncește să fie măcelărit un grup de țărani care încercau să o ajute pe stareță.

În cele din urmă, Nicolaus, obosit de toate aceste dificultăți, pleacă „peste zăpezi și văi întunecoase“ către Roma. Acolo devine administrator al papalității pe timpul absenței papei din oraș. Este implicat în multiple conflicte între micile state din Italia. Mai mult, Nicolaus participă, prin călătorii și întruniri, la pregătirea unei cruciade împotriva

turcilor care tocmai cuceriseră Constantinopolul. De asemenea, trebuie să reglementeze situația ivită o dată cu nesupunerea ordinului cavalerilor teutoni, care se angajaseră în mod nechibzuit într-un război cu regele Poloniei. El caută să mijlocească pînă și între Franța și Anglia, în războiul de o sută de ani, în calitate de însărcinat al papei, dar fără un succes durabil. În plus, îl preocupă o reformă fundamentală a bisericii, pe care o elaborează în toate amănuntele într-un memoriu. Dar apoi, în timp ce tocmai era pe drum pentru a urgenta plecarea flotei cruciaților, îl surprinde în 1464, la vîrsta de 63 de ani, moartea. Trupul său este înmormîntat la Roma în biserica San Pietro din Vincoli, iar inima în orașul său natal Cusa.

Este uimitor cum a reușit Nicolaus, alături de activitatea bisericească și diplomatică, atît de variată și de împrăștiată, să-și scrie operele, cu atît mai mult cu cît acestea se citesc ca și cum ar fi scrise într-o adîncire netulburată. Chiar numărul lor este apreciabil. În afara celor deja numite, Nicolaus a scris, pentru a numi doar cîteva: *Despre vînătoarea de înțelepciune*, *Laicul despre înțelepciune*, *Laicul despre spirit*, *Despre căutarea lui Dumnezeu*, *Despre apogeul contemplației*, *Despre origini*, *Despre Dumnezeul ascuns*, *Despre pacea credinței*.

Conținutul gîndirii lui Nicolaus este determinat de acea descoperire pe care o face pe drumul de întoarcere de la Constantinopol. Dacă l-a conceput acum pe Dumnezeu ca fiind infinit, este firesc ca problema infinității să capete pentru el o importanță specială. El a urmărit această problemă chiar în domeniul matematicii. Nicolaus face o încercare de calcul infinitezimal, care abia după mult timp, o dată cu Newton și Leibniz, ajunge la deplina elaborare. În genere, Nicolaus, ca om al perioadei aflate la răspîntia dintre Evul Mediu și perioada modernă, trimite prin cercetările sale către viitor. Față de tendința determinărilor calitative, dominantă în Antichitate și în Evul Mediu, el introduce deja metoda modernă a măsurării și a cîntăririi. De asemenea, el susține cu toată puterea de convingere teoria revoluționară despre mișcarea Pămîntului. Ce-i drept, el nu ajunge la descoperiri epocale în domeniul matematicii și al științelor naturii; căci cele două științe se află la periferia interesului său.

În schimb, Nicolaus adîncește problema teologiei filozofice — pe atunci disciplina centrală a filozofiei — ca puțini înaintea lui. El pune necontenit unica și singura întrebare: ce este Dumnezeu, infinitul, și cum ar putea fi el conceput? Însă strădaniile sale eșuează mereu. Dacă pentru o clipă se poate concepe ceva despre esența lui Dumnezeu, se recade însă imediat în inconceptibil. Cu toate acestea, Nicolaus încearcă să-l conceapă pe Dumnezeu într-un mod de fiecare dată nou, și tocmai în aceasta stă importanța lui ca gînditor.

Imposibilitatea de a-l cuprinde pe Dumnezeu în abstracții univoce iese la iveală în clipa cînd Nicolaus încearcă să-l conceapă pe Dumnezeu ca „infinitate absolută“. Faptul că infinitatea este caracterizată ca absolută înseamnă: conceptul ei trebuie să fie înțeles în sensul său deplin și nelimitat. Dar atunci, alături de ea, nu mai poate exista un domeniu autonom al finitudinii; printr-un astfel de domeniu, infinitatea însăși ar fi limitată, ajungînd ea însăși să fie finită. Cu toate acestea, acum se clarifică faptul că în pura ei lipsă de contradicții, infinitatea este „inaccesibilă, inconceptibilă, nedesemnabilă și invizibilă“ pentru o gîndire finită.

Același lucru se întîmplă în momentul în care Nicolaus îl desemnează pe Dumnezeu ca „unitatea absolută“. Nici în acest caz nu este permis ca unitatea să fie înțeleasă prin opoziție cu o multiplicitate finită, subzistentă în sine; altfel, ea nu ar mai fi unitatea absolută. Departe de orice posibilitate de comparație, Dumnezeu este dimpotrivă „de nedesemnat, de nerostit, și de neexprimat“. Chiar și conceptul de Dumnezeu ca unitatea absolută se dovedește, așadar, nepotrivit.

Dificultatea în găsirea unui concept adecvat de Dumnezeu constă în aceea că Dumnezeu, conceput ca infinitate absolută și ca unitate absolută, nu îngăduie nimic finit alături de el, dar că totuși acest finit ca lume a contrariilor, sub orice aspect ar fi gîndit, există. Nicolaus încearcă ulterior să-l conceapă pe Dumnezeu drept „coincidența contrariilor“. Dar cu această idee a lui Dumnezeu, finitul nu este anulat cu adevărat în infinit. De aceea, Nicolaus subliniază că „Dumnezeu este mai presus chiar de coincidența opozițiilor“.

În felul acesta, Nicolaus încearcă să-l conceapă pe Dumnezeu drept ceva „decît care nimic mai mare nu poate exista“, ca „cel mare în sens absolut“. Prin aceasta Dumnezeu este eliberat de toate relațiile cu mărimi finite. Căci celui limitat îi e propriu faptul de a putea fi înmulțit; în schimb, pentru cel absolut mare, nu există un mai mult. Totuși, înțeles în felul acesta, Dumnezeu rămîne încă într-un raport de opoziție, și anume cu ceea ce este absolut mic. Această contradicție trebuie să fie și ea anulată în conceptul adevărat de Dumnezeu. De aceea, Nicolaus subliniază în mod consecvent, chiar dacă sub formă de paradox, că Dumnezeu este în egală măsură cel mai mare, cît și cel mai mic.

Conceptul de Dumnezeu, înțeles ca cel care este în același timp cel mai mare și cel mai mic, este totuși gîndit prea static. Acesta este probabil motivul pentru care Nicolaus trece dincolo de acest concept și caută o nouă desemnare a esenței lui Dumnezeu. Într-o astfel de desemnare trebuie să fie conținut aspectul infinitei forțe de creație: elementul potențialității. Această potențialitate nu trebuie să fie simplă posibilitate. Căci ceea ce Dumnezeu poate să fie, el totodată este. Nicolaus încearcă

să justifice această legătură, desemnîndu-l pe Dumnezeu printr-o construcție îndrăzneață, ca „potențialitatea-care-este". Ca atare, Dumnezeu cuprinde în sine întreaga realitate; căci ceea ce este real „nu este în realitate decît dacă imită realitatea potențialității-care-este".

Această relație între potențialitatea-care-este și devenirea finită pare totuși să ascundă în sine pericolul ca potențialitatea divină să fie pusă pe același nivel cu potențialitatea omenească. De aceea, Nicolaus încearcă acum să-l conceapă pe Dumnezeu ca pe „non-altul". Orice ființare finită are întotdeauna o alta care i se opune, fiind în raport cu aceasta ea însăși o alta. În cazul lui Dumnezeu, acest lucru nu se poate întîmpla; el este separat de toate lucrurile finite ca non-altul. Despre acest concept, Nicolaus spune că el „prezintă numele nenumit al lui Dumnezeu într-o apropiere mai mare, astfel încît acesta se reflectă, pentru cei care îl caută, ca într-o enigmă prețioasă".

Însă Nicolaus constată din nou că prin desemnarea ca non-altul este accentuat unilateral elementul static al esenței lui Dumnezeu. De aceea, Nicolaus dă o importanță mai mare momentului dinamic, potențialității lui Dumnezeu. Dar nu numai în privința faptului că Dumnezeu este în același timp potențialitate și ființă, ca în cazul potențialității-care-este. Acum pentru Nicolaus devine decisiv conceptul purei potențialități; Dumnezeu este „potențialitatea însăși". Nicolaus adaugă: „Nu cred că i se poate da un alt nume mai clar, mai adevărat sau mai ușor accesibil". Prin aceasta Nicolaus a ajuns, după părerea lui, la posibilitatea supremă a ceea ce poate fi exprimat despre Dumnezeu. Totuși acest concept al lui Dumnezeu rămîne, ca oricare altul, inaccesibil.

În toate încercările sale de a-l cuprinde pe Dumnezeu într-un concept, Nicolaus pierde aproape complet din vedere lumea. Ce-i drept, el subliniază mereu că întreaga realitate ar trebui să fie privită prin prisma lui Dumnezeu; „toate creaturile finite provin din originea infinită". Realitatea nu există ca și cum Dumnezeu ar elibera ceva din sine și ar crea astfel o lume autonomă. Mai degrabă el poartă „înfășurată" în sine întreaga realitate; lumea este doar „desfășurarea" sa și, ca atare, ea rămîne divină. Astfel este valabil „faptul că lumea este în Dumnezeu".

Cînd Nicolaus oferă o mulțime de determinații ale ființei lui Dumnezeu, care devin mereu problematice, se ridică pentru el întrebarea cum este posibilă în genere cunoașterea lui Dumnezeu. Din capul locului este clar că ea nu este posibilă pe calea intelectului; căci acesta se mișcă pe planul contrariilor; el separă de fiecare dată ceva de altceva. Mai degrabă decît intelectul pare să fie capabilă, de o cunoaștere a lui Dumnezeu, rațiunea. Căci, așa cum o înțelege Nicolaus, ea cuprinde tocmai contrarietatea în unitatea ei. Însă chiar și rațiunea îl privește pe Dumnezeu numai prin prisma omului, nu așa cum este el în sine. Dacă

intelectul şi raţiunea sînt facultăţile de cunoaştere caracteristice omului, atunci înlăturarea lor face ca Dumnezeu să nu poată fi conceput prin cunoaşterea finită. „Eu ştiu că tot ceea ce ştiu nu este Dumnezeu şi că tot ceea ce concep nu i se aseamănă."

Şi acum urmează ideea îndrăzneaţă a lui Nicolaus: dacă nu putem să-l cuprindem pe Dumnezeu prin ştiinţă, atunci poate că îl putem cuprinde prin neştiinţă. „Raţiunea trebuie să devină prin urmare neştiutoare, dacă vrea să Te vadă." Neştiinţa nu înseamnă însă pentru Nicolaus a renunţa resemnat la cunoaştere. El cere mai degrabă ca neştiinţa să fie cuprinsă explicit în întrebarea despre Dumnezeu; dar aceasta înseamnă că trebuie să devină „neştiinţă ştiutoare". Acesta este modul legitim de a se apropia de Dumnezeu; „la Dumnezeul inconceptibil se ajunge prin această ştiinţă a neştiinţei".

Teologia filozofică a lui Nicolaus devine astfel „teologie negativă", o disciplină a filozofiei care are deja în spatele ei o lungă istorie. Trăsătura ei esenţială este că ea permite să se vorbească despre Dumnezeu numai în expresii negative; tot ceea ce cunoaştem, ca determinaţii de fiinţă ale realităţii finite, este negat cu privire la Dumnezeu. Însă tocmai prin aceasta, fiinţei însăşi a lui Dumnezeu i se atribuie predicate negative. Dumnezeu ajunge în cele din urmă la fel ca şi nimicul, fiindcă acela „care înaintează către Dumnezeul infinit pare a se apropia mai curînd de nimic decît de ceva". De aceea, despre Dumnezeu nu se poate spune „nici că este, nici că nu este şi, tot aşa, nici că este şi nu este". Acest paradox reprezintă încordarea extremă a unei teologii filozofice care încearcă să gîndească pînă la capăt infinita distanţă dintre Dumnezeu şi toate lucrurile finite.

Dacă însă Dumnezeu este în întregime incognoscibil, atunci cu ce drept se vorbeşte despre el? Referitor la această întrebare, este important că Nicolaus deplasează cunoaşterea lui Dumnezeu într-un alt domeniu decît cel al ştiinţei, chiar şi sub forma neştiinţei ştiutoare. Omul poate să se apropie de Dumnezeu în „dorinţă". Căci există „o dorinţă necontenită a tuturora către unu". În această dorinţă, lucrul dorit, Dumnezeu, este dat în mod cert. Totuşi o astfel de dorinţă nu este o concepere reală a lui Dumnezeu, ci numai o orientare către Dumnezeu. Astfel se menţine şi aici inconceptibilitatea lui Dumnezeu.

În cele din urmă, Nicolaus pare a se îndrepta spre experienţa mistică, spre contemplaţia pură. Pentru a ajunge acolo trebuie „să fie depăşită orice limită, orice barieră şi finitudine". Dacă acest lucru se întîmplă, atunci iese la iveală faptul că „noi avem o vedere spirituală care contemplă ceea ce este înainte de orice cunoaştere". Dumnezeu este „văzut în întuneric", şi anume „într-o contemplaţie imposibil de cuprins prin concepte, oarecum pe calea unui extaz de-o clipă". Totuşi

nici această cale nu conduce în final la țelul căutat. Dumnezeu rămîne încă „de nevăzut pentru orice fel de contemplare".

În final, toate strădaniile lui Nicolaus de a-l concepe în vreun fel pe Dumnezeu, fie prin gîndirea filozofică, fie prin teologia negativă, fie prin dorință, fie prin contemplarea mistică, eşuează. Concluzia este: dacă toate inițiativele omeneşti dau sau nu dau greş, acest lucru depinde în mod exclusiv de inițiativa lui Dumnezeu. Toate posibilitățile de a intra în legătură cu Dumnezeu provin din revelația cea mai proprie a acestuia. „Dacă Dumnezeul ascuns nu izgoneşte întunericul cu lumina sa şi nu se revelează, atunci el rămîne în întregime necunoscut." Dar aceasta înseamnă că credința este supraordonată oricărei cunoaşteri, şi chiar contemplației. În cele din urmă, teologia filozofică este abandonată în favoarea revelației. Despre posibilitatea unei cunoaşteri a lui Dumnezeu, Nicolaus nu poate să spună mai mult decît că „Dumnezeu este învăluit şi ascuns în fața ochilor tuturor înțelepților, însă el se revelează celor mici sau smeriți, cărora le dăruieşte harul". Dacă astfel întrebarea filozofică despre Dumnezeu nu poate conduce la țelul propus, rămîne totuşi de apreciat faptul că ea este pusă de Nicolaus cu o intensitate cu care puțini au făcut-o. De aceea, teolog şi filozof, el se numără printre gînditorii importanți din domeniul filozofiei.

Descartes sau filozoful din spatele măștii

De la Descartes — filozoful cel mai important de la începutul secolului al XVII-lea, gînditorul care este numit întemeietorul filozofiei moderne — ne-a rămas o vorbă ciudată: „Așa cum actorii își pun o mască ca să nu le apară pe frunte rușinea, tot așa pășesc și eu pe scena lumii — mascat." Un filozof mascat? Cineva care totuși are sarcina de a dezvălui lucrurile și omul să stea ascuns după o mască? Ce are el de ascuns?

Dacă îi întrebăm pe contemporani, ei nu știu să răspundă. Descartes le pare de nepătruns. El trebuie mereu să respingă, în scrisori și în opere, neînțelegeri și răstălmăciri ale ideilor sale. Asupra semnificației doctrinelor sale domnește un dezacord total. Unii afirmă că ideile lui ar sta într-un deplin acord cu adevărurile Sfintei Scripturi; dar Sinodul Reformator din Olanda și cîteva universități îi interzic operele, iar Biserica Catolică le trece la indexul cărților interzise. Activitatea lui filozofică este comparată cu opera lui Dumnezeu în cele șase zile ale creației, iar el însuși cu Moise, legiuitorul Vechiului Testament; există însă și unii care îl învinuiesc de necredință, de ateism și de imoralitate. Iar disensiunile continuă pînă în ziua de azi. Dintre comentatori, unul îl numește pe Descartes un „filozof creștin", care luptă pentru cinstea și slava lui Dumnezeu și a Bisericii; un altul, dimpotrivă, găsește că o dată cu filozofia sa începe „revolta împotriva creștinismului". Masca nu i-a fost scoasă nici pînă astăzi de nimeni. Dar cine e acum acest filozof enigmatic care se ascunde pe sine și opera sa? Cine este Descartes?

Pentru a începe cu tot ce e mai exterior, trebuie să amintim că el se naște în anul 1596. Cu acest amănunt, biografia lui aproape că ar fi deja încheiată. Dorința lui de ascundere merge pînă acolo că în curînd vrea să dispară din nou de pe scena acestei lumi, și încă cu atîta zor, că medicii renunță la orice speranță. Dacă există totuși un Descartes, un întemeietor al filozofiei moderne și astfel o filozofie modernă, este pentru că o doică îngrijește copilul pînă ce acesta se vindecă, în ciuda previziunilor tuturor doctorilor.

Descartes se alege cu un cîştig de pe urma începutului şovăitor al vieţii sale: trebuie mereu să se cruţe şi are astfel voie, cît timp este elev, să rămînă dimineaţa întreagă în pat, spre ciuda colegilor săi. Această obişnuinţă o păstrează toată viaţa, pentru ca la sfîrşit să renunţe totuşi la ea, silit de o putere superioară, spre nenorocirea lui. Dar despre asta va fi vorba mai tîrziu.

Şcoala pe care o frecventează Descartes este la vremea ei foarte renumită: un colegiu iezuit unde ştiinţele sînt studiate după buna şi bătrîna metodă scolastică. După scurt timp, Descartes trece drept un elev model: ascultător, conştiincios şi iubitor de carte. Dar încă de pe acum începe să-şi pună o mască. Căci în spatele aparenţei exterioare a băiatului cuminte se ascunde un spirit rebel. Pe ascuns, el se ridică împotriva tradiţiei rigide. Tot ce îi este oferit drept cunoaştere neîndoielnică îi apare ca fiind extrem de discutabil, în special filozofia. Nu putem să ne închipuim, scrie el mai tîrziu, ceva oricît de bizar şi de neverosimil care să nu fi fost deja spus cîndva de vreun filozof. În loc să se ocupe cu înţelepciunea scolastică, Descartes se ocupă pe ascuns de revoluţia care tocmai avea loc în ştiinţe şi filozofie, dar care în colegiul iezuit e înfierată, revoluţie căreia el îi va crea mai tîrziu un nou fundament.

Înainte de a face acest lucru, Descartes se îndepărtează totuşi pentru o vreme de ştiinţe. El relatează mai tîrziu, privind înapoi: „Imediat ce vîrsta mi-a îngăduit să mă eliberez de supunerea faţă de profesorii mei, am renunţat complet la orice studiu savant. M-am hotărît să nu mai caut nici o altă ştiinţă decît aceea care se poate afla în mine sau în marea carte a lumii. Mi-am petrecut restul tinereţii mele călătorind, vizitînd curţi şi oştiri, venind în contact cu oameni de diferite feluri şi atitudini, adunînd experienţe variate, punîndu-mă la încercare în întîmplările care mi le oferea soarta şi reflectînd pretutindeni la ceea ce mi se întîmpla, în aşa fel încît să trag de aici folos."

Descartes găseşte „cartea lumii" mai întîi la Paris. Căci unde altundeva poate găsi el întreaga lume dacă nu la Paris? Vine aici „însoţit de cîţiva servitori", cum relatează un biograf, se avîntă în vîrtejul distracţiilor, călăreşte, face scrimă, dansează, joacă. Dar şi asta pare a fi doar o nouă mască: brusc dispare de pe scena societăţii, trăieşte în singurătate, nimeni nu ştie unde, nici măcar prietenii sau familia; nu iese decît foarte rar din casă, spre a nu fi recunoscut, şi munceşte cu îndîrjire la probleme de matematică şi filozofie.

Apoi îl ispiteşte din nou lumea largă. Se decide să călătorească, găsind că cel mai bun prilej i-l oferă meseria armelor. Descartes devine aşadar războinic. Ce-i drept, dacă a tras vreodată sabia împotriva unui duşman, asta nu o ştim; ni se relatează doar despre o ciocnire victorioasă cu nişte piraţi care îl atacă odată pe mare. El nu îşi începe cariera ca

simplu soldat, ci din capul locului ca ofițer, ba chiar ca unul nobil, ce își permite să renunțe la orice soldă. În rest îi e indiferent pentru ce idealuri luptă, servind sub conducători militari atît catolici, cît și protestanți. Dorința lui este să fie mai puțin *acteur* și mai mult *spectateur*, mai puțin un om de acțiune și mai mult un privitor, iar ceea ce îl interesează la meșteșugul războiului este nu atît *faptul* că oamenii se omoară între ei, ci, mai curînd, *felul* în care ei o fac, și anume cum sînt construite armele folosite în acest scop. El străbate astfel Olanda, Germania, Austria și Ungaria, ca un fel de turist militar. Tocmai de aceea îi sînt mai puțin plăcute lunile cînd vremea îngăduie fapte războinice decît perioadele încartiruirilor de iarnă; căci, scrie el, atunci „rămîneam toată ziua în odaia caldă și aveam toată tihna pentru a mă întreține cu gîndurile mele".

Pe timpul unei asemenea încartiruiri de iarnă, în Neuburg pe Dunăre, Descartes face o descoperire decisivă, care, după cum putem bănui, constituie germenele ideilor sale filozofice de mai tîrziu. „Mi s-a ivit", scrie el, „lumina unei înțelegeri minunate." Urmează vise ciudate și pline de înțeles. Descartes e atît de impresionat de toate acestea că făgăduiește să meargă în pelerinaj la Loreto, ceea ce și face după ce renunță la meseria armelor. Călătorește apoi ca civil prin Elveția și Italia, pentru ca în final să se întoarcă la Paris, dar numai pentru a se ascunde aici de oameni. Totuși acest refugiu nu-i mai este în curînd de ajuns, căci „atmosfera Parisului îl predispune mereu la himere, și nu la idei filozofice".

Iar pe el acestea din urmă îl interesează. Căci după ce a studiat de la un capăt la altul „marea carte a lumii", Descartes se consacră cercetării propriului sine. În acest scop are nevoie de o liniște deplină. Se întoarce în Olanda pentru a-și pune viața, „singur în singurătate", în slujba descoperirilor din domeniul spiritului uman, ceea ce reclamă „schimbarea cea mai cuprinzătoare și mai temeinică a tuturor convingerilor mele de pînă acum". Tocmai Olanda îi pare ca fiind hărăzită unei asemenea singurătăți productive; „în mulțimea unui popor numeros și foarte activ, care își vede mai mult de treburile proprii decît de cele străine..., am putut să trăiesc tot atît de singur și de retras ca în cele mai îndepărtate pustiuri"; „aș putea să-mi petrec viața întreagă fără să mă remarce cineva". Nu-l leagă de lume decît o corespondență vastă, pe care o poartă, din prudență, prin mijlocirea unor adrese false. Dar tocmai această singurătate îi aduce fericirea căutată în zadar pînă acum. „Plăcerea pe care o găsim în contemplația adevărului aproape că e singura pură și netulburată de nici o durere din această viață"; „dorm aici în fiecare noapte vreo zece ore fără ca vreo grijă să mă trezească".

În liniștea aceasta, Descartes își scrie acum operele. E drept că o face cu grija constantă de a nu-și vedea tulburată pacea. Cînd tocmai a terminat de scris o carte și aude că Galilei, spunînd despre același subiect

lucruri asemănătoare, a fost condamnat de biserică, are grijă, plin de teamă, să nu-i ajungă opera în mîinile opiniei publice. Căci, scrie el unui prieten, „dorința mea se îndreaptă către liniște... Lumea nu va ajunge să-mi vadă opera mai devreme de o sută de ani după moartea mea". Prietenul îi răspunde că nu ne rămîne altceva de făcut, pentru a putea citi cărțile unui filozof, decît să-l ucidem cît mai repede cu putință.

Dar oricît de atent și-ar păzi Descartes singurătatea, de îndată ce își publică o mică parte din reflecțiile sale, este tratat cu dușmănie, fiind acuzat de ateism și blasfemie la adresa lui Dumnezeu. Însăși conducerea statului ia atitudine împotriva lui, influențată de opinia publică, care se teme „de barba, de vocea și de sprîncenele teologilor". Descartes se poate plînge pe bună dreptate de absurditatea atacurilor: „Un părinte m-a învinuit de scepticism pentru că i-am contrazis pe sceptici, un predicator m-a înfierat drept ateu pentru că am încercat să demonstrez existența lui Dumnezeu." În cele din urmă, Descartes își atribuie lui însuși vinovăția pentru aceste atacuri: „De-aș fi fost atît de inteligent pe cît sînt, după părerea sălbaticilor, maimuțele, atunci nimeni n-ar ști că eu scriu cărți. Căci, după cum se spune, sălbaticii își închipuie că maimuțele ar putea să vorbească, numai să vrea; dar ele nu vor ca să nu fie constrînse să muncească. Eu nu am fost atît de inteligent încît să renunț la scris. De aceea, nu mai am atîta liniște și tihnă, cîtă aș fi avut dacă aș fi păstrat tăcerea."

Pînă la urmă, Descartes nu mai rezistă nici în Olanda. El acceptă oferta reginei Christina a Suediei de a se muta la Curtea ei. Aici trebuie să-și schimbe însă radical deprinderile de viață. Dacă pînă acum ziua începea pentru Descartes de-abia către amiază, regina dorește încă de la cinci dimineața să poată filozofa împreună cu el. Dar se mai adaugă și clima neobișnuită; Descartes se plînge că Suedia este o „țară a urșilor în mijlocul stîncilor și a gheții". Pe scurt, Descartes nu se simte bine în nord. Numai că, înainte de a lua decizia întoarcerii, moare la cincizeci și patru de ani.

Viața lui Descartes este astfel o neîncetată luptă în vederea anonimatului. Același lucru se vădește și în operă, căci și aceasta e învăluită într-o ciudată ambiguitate. Acest fapt își găsește o întemeiere cît se poate de adîncă în chiar țelul gîndirii lui Descartes. Cu o uriașă îndrăzneală, el își asumă sarcina unei întemeieri radicale a filozofiei. Dar după aceea dă înapoi, speriat fiind în fața abisului care i se cască în față, cotind din nou pe căile vechii gîndiri și ale vechii credințe. Dar poate că este inevitabil ca un gînditor de la cumpăna vremurilor să rămînă totuși prizonierul a ceea ce este vechi, atunci cînd e în căutarea noului. În orice caz, într-o asemenea conștiință contradictorie, a îndatoririi față de viitor și a responsabilității față de trecut, rezidă misterul propriu-zis al apariției

lui Descartes. Tocmai prin ea, el devine unul dintre marii oameni din istoria filozofiei şi, chiar mai mult, din istoria spiritului omenesc în genere.

Acest lucru nu priveşte în primă instanţă domeniul matematicii şi al ştiinţelor naturii, deşi Descartes are şi aici realizări importante, mai ales inventarea geometriei analitice. Mai important este faptul că el se străduieşte să transpună metoda exactă a matematicii în filozofie, pentru ca astfel ea să egaleze în certitudine şi evidenţă ştiinţele geometrice, depăşind nesiguranţa de pînă acum a opiniilor contradictorii; dar astfel el nu-şi propune, cum spune cîndva, un scop neînsemnat, ci chiar pe acela de a readuce la lumină filozofia, din întunericul unde se afla îngropată.

Dar din această înaltă exigenţă filozofică izvorăsc acum dificultăţile. Căci aici este vorba de o specie diferită de probleme, şi anume de întrebările metafizice, în primul rînd de cele care privesc existenţa lui Dumnezeu şi esenţa sufletului omenesc. Descartes vrea să atace aceste străvechi teme ale filozofiei cu ajutorul concepţiilor sale metodice noi, obţinute după modelul matematicii, convins fiind că le poate da o rezolvare valabilă. Că aceste probleme sînt însă de neocolit e pentru el un lucru cert. El scrie odată că a încerca să trăieşti fără a filozofa e ca şi cum ai ţine ochii închişi, fără să te gîndeşti să-i deschizi. A filozofa înseamnă pentru Descartes a pune întrebările metafizice. Mai întîi, trebuie creat un fundament sigur, şi anume trebuie găsit un punct care să fie, asemenea axiomelor matematicii, în mod nemijlocit cert şi clar, putînd, de aceea, să poarte întreaga construcţie a filozofiei. Dar dacă vrem să ajungem la un astfel de început absolut, trebuie mai întîi să distrugem toate certitudinile provizorii; ceea ce pînă acum a trecut drept adevăr neîndoielnic trebuie supus îndoielii. Din acest motiv, Descartes consideră că îi revine sarcina de „a demola totul din temelii şi de a o lua de la început, pornind de la fundamente". El îşi asumă hotărît şi cu orice risc libertatea gîndirii care se îndoieşte. Intransigenţa cu care realizează acest lucru face ca prin îndoiala sa să se producă mutaţia decisivă către filozofia modernă, care, urmîndu-l pe Descartes, se întemeiază pe subiect şi pe libertatea sa.

Cînd Descartes se apucă să verifice soliditatea a ceea ce atîta timp a fost considerat drept cert într-un mod de la sine înţeles, el simte că totul începe să se clatine. „Am nimerit", scrie el, „parcă pe nesimţite într-un vîrtej şi sînt atît de tulburat, că nu pot nici să mă sprijin de fundul apei şi nici să înot la suprafaţă."

Mai întîi, se vădeşte ca fiind chiar fiinţa îndoielnică a lumii exterioare: faptul că lucrurile sînt cu adevărat aşa cum apar ele omului, că ele există în genere; adesea aflăm doar că simţurile ne înşală. Dar în

această îndoială ne rămîne cel puțin certitudinea existenței noastre corporale. Dar și această certitudine se năruie la o cercetare mai atentă; ceea ce considerăm drept existența noastră corporală ar putea foarte bine să fie doar un vis; poate e adevărată „ideea nebunească“, după care „viața întreagă e un vis continuu“. Dar și acestei năruiri o certitudine tot îi mai scapă. Există adevăruri care nu pot fi suprimate, care persistă și în vis: de exemplu, o propoziție de felul 2+3=5 sau conceptele de bază cele mai generale, cum ar fi întinderea, forma, timpul, spațiul. Dar pînă și aceste adevăruri, pe seama cărora se întemeiază orice cunoaștere, se prăbușesc în fața îndoielii, de îndată ce ea își atinge radicalitatea. E drept că ele sînt inseparabil legate de structura spiritului uman. Dar s-ar putea foarte bine ca omul să se înșele în intimitatea ființei sale chiar cu privire la ceea ce îi pare a fi cel mai sigur.

Astfel, cînd îndoiala atinge, printr-o mișcare în trei pași, limita cea mai de jos, se arată în definitiv despre ce anume este vorba. Dacă presupunem că omul trăiește într-o profundă amăgire și dacă admitem că el este o ființă creată, înseamnă că Dumnezeu l-ar fi creat pe om într-o invertire de esență și întru neadevăr. Dar atunci Dumnezeu nu ar fi ceea ce teologia și filozofia afirmă fără încetare că e, și anume „sursa adevărului“, ci un „zeu înșelător“ sau chiar un „demon răuvoitor“.

Descartes nu îndrăznește, ce-i drept, să enunțe această idee sub forma unei afirmații. Totuși faptul că el are curajul de a o gîndi, chiar dacă doar la modul interogativ, are o profundă semnificație. Căci cu această idee devine clar ce anume se află în joc în problema certitudinii și, prin urmare, în procesul de trecere a spiritului către epoca modernă: conștiința omului creat că se află în grija creatorului și că este conceput întru adevărul lui Dumnezeu. Dacă acest temei, cel mai profund, al certitudinii este zdruncinat prin radicalitatea îndoielii, se ivește pericolul ca omul să se afunde în noaptea scepticismului definitiv. De altfel, Descartes se și vede, la capătul drumului îndoielii, înconjurat de „neguri de nepătruns“.

Primejdia acestui demers îndrăzneț a resimțit-o cu claritate unul dintre corespondenții lui Descartes, care o mărturisește într-un mod neobișnuit. În cartea în care este prezentată îndoiala în toată acuitatea ei, *Meditațiile*, Descartes ajunge, după străbaterea drumului îndoielii, la o certitudine solidă. Dar ce s-ar întîmpla oare, se întreabă prietenul său, dacă cineva ar citi cartea pînă la punctul în care îndoiala sfîrșește în nimic, murind în acest moment? Nu și-ar pierde el sufletul și fericirea veșnică, și asta doar din vina filozofului care i-a răpit toate certitudinile?

Descartes poate să răspundă că tocmai în acel punct în care întreaga siguranță a cunoașterii se năruie irumpe o nouă certitudine. În dialogul *Căutarea adevărului*, unul din cei care luau parte la discuție îi

spune partenerului său: „M-am hotărît să deduc cunoașterea lui Dumnezeu, a ta însuți și a tuturor lucrurilor existente în lume, din această îndoială universală, ca dintr-un punct fix și nemișcat." Mișcarea gîndului care duce într-aici constituie unul din punctele de cotitură decisive din istoria spiritului uman. Și asta mai ales pentru că Descartes nu asigură cunoașterii soliditate, prin ocolirea îndoielii. Mai curînd el îi ține piept, pînă ce îndoiala naște din sine însăși certitudinea originară. Chiar dacă mă pot îndoi de tot ceea ce îmi reprezint, de orice obiect pe care cred că îl cunosc, totuși reprezentările mele despre acest obiect există și, astfel, exist și eu, cel care are aceste reprezentări. Îndoiala însăși, tocmai ea îmi dovedește mie că exist. Căci atîta timp cît mă îndoiesc este necesar ca eu, cel care mă îndoiesc, să exist. Această certitudine, cea mai profundă a existenței mele, nu o poate distruge nici chiar ideea că Dumnezeu mă poate înșela; chiar dacă el mă înșală, eu exist totuși — eu, cel înșelat. Așa ajunge Descartes la celebrele sale propoziții: „gîndesc, deci exist"; „mă îndoiesc, deci exist"; „sînt înșelat, deci exist".

Scepticismul nu e ultimul simptom al crizei conștiinței, care anunță timpurile moderne. Descartes reușește să deschidă calea către o nouă certitudine. În vîrtejul îndoielilor, ceva rămîne totuși indubitabil: faptul propriei existențe. Faptul că Descartes nu mai găsește în Dumnezeu sediul certitudinii celei mai originare, cum a făcut-o aproape întotdeauna filozofia Evului Mediu, ci deplasează acest sediu în om marchează în mod decisiv filozofia de după el. Începînd de acum, va ține de gîndirea modernă să-l privească pe om, mai mult sau mai puțin explicit, în autonomia lui și să-l încredințeze doar acelei certitudini care izvorăște din el însuși. Prin Descartes, autonomia eului primește prima ei întemeiere filozofică exemplară.

Dar cu certitudinea de sine nu a fost pus decît fundamentul. Acum trebuie înălțat pe acest fundament edificiul filozofiei. Cu această intenție, Descartes cercetează mai întîi ce este acest eu care e conștient de sine. Deoarece eul se descoperă pe sine în gîndire, el este definit drept substanță gînditoare; așa se experimentează el pe sine. Descartes nu rămîne la experiența de sine, ci, meditînd mai departe, ia în ajutor concepte create în urma experienței lucrurilor intramundane. El numește eul un „lucru gînditor", îl înțelege deci, pornind de la lumea corporală, ca pe ceva în care sînt prezente calitățile gîndirii, vrerii și simțirii, în același mod în care culoarea sau greutatea sînt prezente în lucrurile lumii fizice. Dar prin aceasta, viziunea specificității eului ca ființă caracteristic umană e ocultată. Descartes deschide astfel, e adevărat că doar pentru o clipă, perspectiva unei interpretări autonome a existenței umane, pentru a o închide însă imediat la loc. El are soarta celor cărora li se înfățișează o idee nouă: ceea ce au văzut e mult prea repede reocultat de vălul modului de gîndire

moştenit. Şi totuşi prin descoperirea certitudinii de sine, Descartes indică drumul care va duce ulterior la interogaţia legată de fiinţa particulară a omului, luîndu-se în seamă deosebirea sa faţă de lucruri.

Concepţia despre om, aşa cum o elaborează Descartes, inaugurează o a doua evoluţie decisivă. Esenţa eului este pentru el gîndire şi nimic altceva; e drept că este vorba despre gîndire în înţeles larg, incluzînd simţirea şi vrerea, pe scurt întregul domeniu al conştiinţei. Dar astfel se cască o prăpastie greu de trecut între om, ca fiinţă conştientă, ca „lucrul gînditor", şi celelalte lucruri neconştiente şi negînditoare. Eul nu e văzut ca om concret în lumea sa concretă. Eul, trăind numai în conştiinţă, pierde contactul cu lucrurile. Cu Descartes începe, aşadar, scindarea modernă a realităţii în subiecte lipsite de lume, pe de o parte, şi în obiecte pure, pe de alta, scindare care astăzi împovărează încă meditaţia filozofică asupra omului şi lumii.

Dar cu descoperirea certitudinii de sine şi cu cercetarea esenţei eului nu au fost rezolvate toate problemele. Căci rămîne posibilitatea, ivită la capătul drumului îndoielii, ca omul să fie plăsmuit întru totul pe dos. Frămîntat de incertitudinea dacă nu cumva chiar aşa stau lucrurile, Descartes se vede pus în faţa temei decisive a metafizicii: întrebarea privitoare la originea întregii realităţi, întrebarea privitoare la Dumnezeu. Căci acea invertire fundamentală presupune, dacă admitem dominaţia ideii creaţiei, că Dumnezeu este gîndit ca o fiinţă care ne înşală. Descartes trebuie deci să încerce să arate că Dumnezeu este demn de crezare. Dar pentru a argumenta acest lucru, el trebuie mai întîi să dovedească faptul că Dumnezeu există în genere.

În acest scop, Descartes pleacă de la faptul că omul găseşte în sinele propriu ideea unei fiinţe absolut perfecte. Numai că această idee, crede Descartes, nu poate proveni de la omul însuşi; căci este exclus că fiinţa imperfectă „om", această „medie între Dumnezeu şi nimic", poate produce din sine ideea unei fiinţe absolut perfecte. De unde preia deci omul această idee? Descartes răspunde: ea trebuie să-i fi fost întipărită acestuia doar de fiinţa absolut perfectă; căci numai ea poate fi creatoarea ideii de perfecţiune supremă. Dar asta înseamnă că Dumnezeu, ca origine a ideii de Dumnezeu în om, trebuie cu necesitate să existe. Dar dacă Dumnezeu este perfect, atunci nu se poate ca el să fi aşezat în chip fundamental omul în neadevăr. Atunci Dumnezeu nu este un înşelător, ci el trebuie să fie adevărul pur. Acea îndoială totală este astfel înlăturată.

Redobîndind astfel certitudinea existenţei şi veracităţii lui Dumnezeu, omul se ştie din nou la adăpostul ordinii creaţiei, după ce s-a văzut pentru o clipă în singurătatea primejdioasă a conştiinţei de sine. Totuşi această metafizică rămîne expusă unei ameninţări subterane. Căci privită mai

îndeaproape, demonstrația existenței lui Dumnezeu, așa cum o proiectează Descartes, se dovedește a fi un argument circular. Descartes o întemeiază pe faptul că e imposibil ca omul să producă din el însuși ideea unei ființe absolut perfecte; căci o ființă finită, cum e omul, nu poate fi cauza ideii infinității, deoarece cauzei trebuie să-i revină cel puțin tot atîta ființă cîtă îi revine efectului ei; infinității îi revine însă tocmai de aceea infinit mai multă ființă decît finitului. Dar de unde își obține această afirmație, despre relația dintre cauză și efect, adevărul? Descartes răspunde: ea este nemijlocit evidentă, este în mod originar certă. Dar pot exista oare certitudini originare, atîta timp cît rămîne încă deschisă întrebarea neliniștitoare dacă nu cumva omul a fost creat de Dumnezeu întru neadevăr, și asta tocmai privitor la certitudinile originare? Așadar, atîta timp cît demonstrația existenței și veracității lui Dumnezeu nu a fost produsă în mod valabil, principiul evidenței nemijlocite rămîne și el expus îndoielii. Dacă Descartes își întemeiază acum demonstrația existenței lui Dumnezeu tocmai pe acest principiu, care în realitate decurge din ea, atunci demonstrația aceasta nu este, în fapt, decît un argument circular. Astfel, încercarea lui Descartes de a reconstrui metafizica eșuează încă de la început.

Cu toate acestea, Descartes e marele inițiator al filozofiei viitoare, atît în proiectele ei metafizice, cît și în tendințele ei iluministe, atît în dogmatismul ei, cît și în disperarea ei nihilistă. El ne apare astfel ciudat de ambiguu.

Dăruit noului prin pasiunea spiritului, Descartes cheamă în ajutor, atunci cînd i se pare necesar, vechea gîndire. Plin de îndrăzneală, el merge pînă la limitele gîndirii dizolvante, dar caută totuși adăpost, înspăimîntat de posibilitățile care i se deschid în față, în certitudinea ce se întemeiază în Dumnezeu. Se străduiește plin de pasiune să reconstruiască metafizica năzuită și să redobîndească știința pierdută despre creator, ajungînd astfel la convingerea că certitudinea existenței lui Dumnezeu aparține omului într-un mod tot atît de originar ca certitudinea de sine; dar periculos de aproape de această certitudine a existenței lui Dumnezeu stă îndoiala care se îndreaptă în cele din urmă împotriva creatorului însuși, amenințînd să expună libertatea eului abisului lipsei de temei.

Dacă Descartes se adîncește cu atîta teamă în singurătate e pentru că el presimte într-un fel primejdia pe care o implică noile sale descoperiri, primejdie pe care el nu o evită decît cu greu, și anume prin aceea că tocmai certitudinea nemijlocită, căreia el îi prescrie sarcina de a potoli străvechea dorință metafizică a omului printr-o cunoaștere certă, va rămîne contradictorie și va ascunde în sine posibilitatea primejdioasă a distrugerii definitive a metafizicii. Într-o asemenea ambiguitate interioară, Descartes își devine lui însuși enigmatic și ajunge să se simtă

dezarmat în fața propriilor idei. El spune despre sine că e un om care „merge singur și în bezna“. Poate din acest motiv se ascunde el în spatele măștii.

Pascal sau rațiunea crucificată

Blaise Pascal este un copil minune. Un comentator răutăcios ar putea spune că această însușire vine din faptul că el nu a frecventat niciodată vreo școală. Totuși Blaise Pascal nu rămîne neinstruit. Tatăl, un perceptor de vază, este cel care îi transmite primele cunoștințe. Fiind sever, el îl silește pe tînărul Pascal să studieze limbile, ținîndu-l departe de ceea ce îl interesează cu adevărat, adică de matematică și de științele naturii. Dar spre uimirea tuturor, copilul de doisprezece ani descoperă de unul singur, stînd întins pe podea și desenînd triunghiuri și cercuri cu creta, geometria euclidiană. Cel puțin așa susține legenda familiei. La șaisprezece ani, Pascal scrie un tratat despre secțiunile conice, care stîrnește vîlvă în lumea savanților, tratatul fiind considerat încă și astăzi o lucrare importantă. La nouăsprezece ani, construiește prima mașină utilizabilă de calcul, destinată muncii de perceptor a tatălui său. Face cercetări experimentale cu privire la ipoteza, extrem de controversată în epocă, a existenței spațiului vid. Iar cînd este chinuit de dureri de dinți și nu se simte în stare de nimic ingenios, schițează cu rapiditate o teorie a ruletei, care va fi hotărîtoare în evoluția calculului probabilistic. În fine, se ocupă de cicloidă — curbă pe care o descrie un cui situat pe circumferința unei roți care se rostogolește —, fiind astfel la un pas de a descoperi calculul infinitezimal ce îi va aduce mai tîrziu faima lui Leibniz. În rest, interesul științific al lui Pascal nu se mărginește la domeniul teoriei pure, el elaborînd un plan pentru o linie de tramcare ce urma să taie de-a curmezișul Parisul. Nu se poate spune cu certitudine dacă acest proiect a fost vreodată cunoscut.

Ținînd cont de toate acestea, se poate spune că Pascal ar fi avut înzestrarea necesară pentru a deveni cineva în domeniul matematicii și al științei naturii. Dar iarăși intervine ceva care îl abate din drum. Într-o măsură mereu crescîndă, Pascal este atras de filozofie. Iată deci că filozofia poate să și dăuneze științelor. Pascal se orientează spre filozofie deoarece ceea ce-l interesează pe el, înainte de orice altceva, este omul. Deviza lui sună astfel: „Trebuie să ne cunoaștem pe noi înșine. Numai

cine e orb trăiește fără a căuta să afle ce este el." Interogația cu privire la om reprezintă „adevăratul studiu care îi este omului specific".

Dar nici pasiunea pentru filozofare nu durează mult. O trăire mistică îl aduce pe Pascal pe un alt drum. Ne-o spune un fragment de însemnare, cusut în haină și descoperit după moarte, care descrie în cuvinte răzlețe această experiență: „foc, certitudine, certitudine, simțire, bucurie, pace, uitarea lumii și a tuturor lucrurilor în afară de Dumnezeu, renunțare interioară, desăvîrșită". Iată cum sună prima propoziție: „Dumnezeu al lui Abraham, Dumnezeu al lui Isaac, Dumnezeu al lui Iacob și nu al filozofilor și al savanților." Pascal începe acum să mediteze serios asupra chestiunilor de credință. Tot acum se implică în controverse aprinse cu iezuiții, scriindu-și totodată opera rămasă neterminată, *Cugetările*, contribuția lui cu adevărat importantă la istoria spiritului. Și toate acestea în ciuda faptului că de la vîrsta de optsprezece ani e mereu suferind. În ultimii ani ai vieții amuțește. Se retrage complet din societate, trăind pentru o vreme la mînăstire; se afundă în rugăciune, se dedică întrajutorării semenilor. Renunță la toate înlesnirile materiale, la toate mîncărurile lui preferate, iar în camera sa nu mai acceptă nici tablouri și nici tapete pe pereți. Își confecționează o centură cu spini pe care și-o leagă în jurul trupului. În 1662, la treizeci și nouă de ani, moare.

Ce află filozoful Pascal meditînd asupra omului? Mai întîi, el consideră omul ca fiind o ființă situată într-o lume infinită. Dar încercarea de a înțelege această lume infinită pune gîndirea într-o dificultate extremă. Dacă ne îndreptăm privirea de la Pămînt către mișcarea circulară a Soarelui, atunci primul ne apare asemănător unui punct. Dar și mișcarea circulară a Soarelui nu este „decît un punct foarte mic în comparație cu rotația astrelor pe firmament". În mod asemănător, „întreaga lume vizibilă nu este decît o fîșie insesizabilă din ansamblul naturii". Dar natura în întregul ei nu poate fi cuprinsă de nici o imaginație omenească, căci este infinită. „Finitul se distruge în prezența infinitului și devine neant pur." Gîndirea sfîrșește astfel prin „a se pierde în infinit".

Același lucru se petrece dacă se ia în seamă nu natura, în întinderea ei infinită, ci fenomenul natural singular. Dacă ne uităm la cea mai mică viețuitoare — Pascal ia ca exemplu căpușa — vedem că și aceasta este alcătuită din părți. Chiar și partea cea mai mică a cosmosului, atomul, nu constituie însă piatra de construcție ultimă a universului, căci și atomul poate fi divizat mai departe. În interiorul fiecărei frînturi de atom există o „infinitate de universuri cu propriul lor firmament, cu propriile lor planete, cu propriul lor Pămînt, iar acestea toate se află în aceeași relație ca și în lumea sensibilă". Și aici cercetarea face pasul în infinit. Finalul ei ar putea fi doar neantul. Numai că nici pe acesta nu îl poate

atinge. De aceea, se poate iarăşi afirma: gîndul nu poate „să nu se piardă în aceste minuni".

Importanţa acestei idei a dublei infinităţi se reliefează cu deosebită claritate pe fundalul gîndirii medievale. În cadrul acestei gîndiri, fiecare lucru îşi are locul său determinat, în întregul unei lumi finite. Acum însă devine imposibil de a determina locul fiecărui lucru. În vizorul infinitului mare, lumea existentă se micşorează pînă la a deveni infinit de mică. În vizorul infinitului mic, ea se dilată pînă ce dobîndeşte o mărime infinită. În ambele privinţe ea este de neînţeles. „Toate lucrurile s-au ivit din neant şi apoi au crescut pînă la infinit. Cine poate pretinde că înţelege acest parcurs uimitor? Noi nu sesizăm niciodată adevărata esenţă a lucrurilor, ci mereu doar vreo medie aparentă a lor; nu ne rămîne decît veşnica disperare de a nu le putea cunoaşte nici originea, nici scopul. Eu văd pretutindeni numai întuneric. Natura nu-mi oferă nimic care să nu-mi fie prilej de îndoială şi de nelinişte." Totul „ne leagă într-o veşnică fugă", totul se ascunde „într-un mister de nepătruns".

Problemele devin şi mai acute atunci cînd Pascal cercetează, menţinîndu-se în cadrul acestei concepţii despre natură, omul. Dacă privim omul în orizontul infinitului mare, atunci el ne apare minuscul pînă la dispariţie, „insesizabil în cadrul universului, care la rîndul lui e imperceptibil din perspectiva întregului". Dacă, pe de altă parte, privim omul în orizontul infinitului mic, atunci el trebuie să ne apară ca „un colos, ca o lume sau mai degrabă ca un univers". Pe scurt, omul, privit în corelaţie cu natura în cadrul căreia este situat, e „un neant faţă de infinit, un univers faţă de neant". El pluteşte, „între aceste două abisuri, al infinitului şi al neantului". Dar el este „la fel de incapabil de a vedea neantul din care se trage, ca şi universul care îl înghite". Astfel „îşi este sieşi cel mai uimitor obiect al naturii. Aceasta ne este adevărata stare în cadrul existenţei. Vieţuim situaţi la mijloc — un mijloc de nemăsurat — mereu nesiguri şi oscilînd mereu, purtaţi dintr-un capăt în celălalt. De orice limită ne-am agăţa, închipuindu-ne că am găsit în ea un punct ferm, ea se clatină, punîndu-ne în mişcare. Şi dacă o urmăm, ea ne scapă din mîini, ne alunecă şi se sustrage într-o veşnică fugă."

Contradicţia nu caracterizează existenţa omului doar cînd acesta se contemplă pe sine în contextul naturii. Ea pătrunde adînc în însăşi existenţa umană. Pentru Pascal, a fi om înseamnă a fi în contradicţie. Mai întîi, omul posedă puterea gîndirii; în gîndire el cuprinde întreaga fiinţare, universul în întregul lui. „Spaţial, universul mă cuprinde el pe mine, dar prin forţa gîndirii, îl cuprind eu pe el." De aceea, se poate spune: „Întreaga demnitate a omului constă în gîndire." Dar în acelaşi timp se vădeşte astfel neputinţa absolută a omului: „un abur, o picătură de apă sînt de ajuns

pentru a-l ucide; el este o trestie gînditoare." Şi totuşi, omul se arată din nou puternic: prin gîndire el este stăpînul neputinței sale, înțelegînd-o, el o poate domina. „Dacă universul l-ar strivi, omul ar fi încă mai nobil decît ceea ce îl ucide; căci el ştie că moare; iar avantajul pe care universul îl are asupra lui, acest univers nu-l cunoaşte."

Contradicția nu se vădeşte numai în esența omului; ea e de găsit şi în activitatea şi în agitația lui de zi cu zi. Pentru a lămuri acest lucru, Pascal vorbeşte despre situațiile de viață în care se petrece în general existența omului în societate: vînătoarea de iepuri, jocul cu mingea, dansul, exercitarea unor funcții. Tuturor acestor îndeletniciri, celor distractive, ca şi celor serioase, le este propriu, crede Pascal, o ciudată duplicitate. Ele nu sînt doar ceea ce par că sînt; graba şi zelul cu care sînt practicate indică faptul că ele izvorăsc din căutarea confuză a distracției. Nobilului bogat nu-i pasă de iepurele pe care îl vînează şi nici de cîştigul pe care şi-l adjudecă prin joc, ci mai degrabă el caută distracția de dragul ei înseşi.

Reflectînd mai profund, Pascal descoperă că, în definitiv, în spatele tuturor acestor lucruri se ascunde teama de singurătate. „Întreaga nefericire din lume provine din aceea că oamenii nu înțeleg să trăiască liniştiți într-o cameră." Singurătatea provoacă însă teamă, pentru că în ea oamenii sînt confruntați în mod deschis cu ei înşişi. De aceea, ei caută mereu „o îndeletnicire năvalnică şi exaltată care să-i împiedice să se gîndească la sine". Ei se străduiesc în permanență să se uite pe sine. Şi totuşi, oare de ce este atît de insuportabil să te gîndeşti la tine însuți? Pentru că, răspunde Pascal, în această ipostază omului i se dezvăluie că existența sa este lipsită de speranță. În astfel de momente de singurătate, omul e năpădit de singurătate, de „plictis", de „posomorală, tristețe, supărare, mîhnire, disperare". El îşi simte „neantul, izolarea, insuficiența, dependența, neputința, golul". Presimte amenințarea adîncă ce apasă asupra oricărei existențe umane, şi anume că ea este inevitabil expusă morții. „Tot ceea ce ştiu este că trebuie să mor curînd; însă ceea ce cunosc cel mai puțin e chiar această moarte căreia nu mă pot sustrage." Devine astfel evident că viața umană este „cel mai fragil lucru din lume" şi că noi, cu toate acestea, „gonim lipsiți de griji înspre abis".

Dar şi aici, în chiar mizeria omului, Pascal găseşte ceva din măreția lui, şi anume că el este în stare de a se şti nenorocit. „Este adevărat că a te şti nenorocit înseamnă să fii cu adevărat; dar mai înseamnă că eşti mare dacă ştii că eşti nenorocit." Pentru ca apoi Pascal să spună din nou: omul „vrea să fie mare şi se vede mic; vrea să fie fericit şi se vede nenorocit; vrea să fie perfect şi se vede plin de imperfecțiune".

Contradicția care se manifestă pretutindeni în esența şi în existența omului implică faptul că acesta nu se poate cunoaşte fără echivoc pe

sine, că trăiește deci într-o radicală incertitudine. „Năzuim la adevăr și găsim în noi doar incertitudine. Omul este o ființă a erorii, ea fiind naturală și inevitabilă. Nimic nu îi arată lui adevărul. Ardem de dorința de a găsi un punct ferm și o bază ultimă, stabilă, pe care să înălțăm un turn care să se ridice în infinit; numai că întregul nostru fundament se surpă și pămîntul își cască abisurile.“ Omul nu poate cunoaște prin sine nimic. „În jurul meu nu văd decît tenebre. E de neconceput ca Dumnezeu să existe și tot de neconceput este ca el să nu existe; este de neconceput că există un suflet alături de corp și că nu există în noi nici unul; că lumea e creată și că ea nu e creată.“ Totul este deci contradictoriu. De aceea, Pascal îi apostrofează pe oameni: „Căutați să cunoașteți ce paradox mai sînteți și voi, vouă înșivă!“ Și, rezumînd, el judecă: „Ce himeră mai este și acest om? Ce noutate, ce monstru, ce haos, ce îngrămădire de contradicții?! Judecător al tuturor lucrurilor, imbecil vierme pe pămînt, depozitar al adevărului; îngrămădire de incertitudini și de eroare; mărire și lepădătură a universului.“

În fața acestei profunde incertitudini se ivesc fie resemnarea plină de oboseală, fie scepticismul neputincios, sau, dacă nu, fuga într-un dogmatism neîntemeiat. Și totuși scepticismul poate fi dovedit tot atît de puțin ca dogmatismul; „nu este cert că totul e incert“. Omul trăiește între acești doi poli, între dogmatism și scepticism, „într-o ambiguă ambiguitate și într-un cert întuneric îndoielnic“. Totuși lucrurile nu pot rămîne aici, și dacă nu pot rămîne e pentru că în joc este o chestiune decisivă. „Cînd privesc orbirea și mizeria omului, cînd contemplu universul întreg în muțenia lui și omul lipsit de lumină, părăsit și rătăcit în acest colț al universului, fără a ști cine l-a așezat aici, în ce scop a ajuns el aici, ce va deveni, cînd va muri, incapabil de orice cunoaștere, atunci mă cuprinde groaza, asemeni celui care ar fi fost purtat în timpul somnului pe o insulă părăsită și înspăimîntătoare și care s-ar trezi fără a cunoaște unde se află și fără a avea posibilitatea de a scăpa de acolo. Și sînt uimit că oamenii nu sînt cuprinși de disperare în fața unei situații atît de nenorocite.“ Astfel, Pascal întrezărește posibila absurditate a existenței umane. Ea i se înfățișează însă în cadrul alternativei: Dumnezeu sau neantul. „Așa cum nu știu de unde vin, nu știu nici încotro merg: știu doar că în momentul în care voi părăsi această lume voi nimeri sau în neant, sau în mîinile unui Dumnezeu mînios, fără a ști de care din aceste două posibilități voi avea parte pentru eternitate. Aceasta îmi este situația în existență: doar slăbiciune și incertitudine.“

Așadar, rațiunea eșuează în întreaga sferă a gîndirii; filozofarea atinge limite de netrecut. În această situație, Pascal caută ajutor, și încă în mod serios, în mesajul cristic. Căci el vede că „omul, fără Dumnezeu, trăiește într-o completă neștiință“. De aceea, numai mesajul divin poate dezlega

enigma existenței umane și „uimitoarele contradicții" ale acesteia. Mesajul acesta vede în incompabilitatea omului nu o determinație originară a esenței lui, ci o modificare survenită istoric; el o concepe drept o „ciudată rătăcire", drept urmare a primului păcat al umanității. Omul este „vizibil rătăcit și căzut din locul său adevărat; locul acesta îl caută el pretutindeni, plin de neliniște și fără succes, în întunecimi de nepătruns. La origine există deci un loc adevărat al omului; noi ne-am aflat pe o treaptă a perfecțiunii de pe care, din nefericire, ne-am prăbușit". Pascal o numește „prima natură" a omului. De pe urma acestei stări, oamenii au rămas cu o presimțire ascunsă, „un oarecare instinct neputincios care vine de la fericirea primei lor naturi"; tocmai de aceea ei întrezăresc cu atîta mîhnire mizeria stării lor de cădere, „mizeria unui rege detronat". Omul, așa cum este el acum, a căzut în afara ordinii creației, căreia i-a aparținut propriu-zis la origini. Starea de acum este a „doua natură" a lui. Faptul că ea se întemeiază în definitiv în prima lui natură vrea să spună „omul îi este infinit superior omului".

Iar acum, Pascal îndrăznește să facă pasul către interpretarea creștină a existenței. În iluminarea acordată omului de grația divină, caracterul inconceptibil al existenței naturale devine transparent. Dar prin asta nu sînt încă înlăturate dificultățile. Căci și mesajul cristic e obscur și plin de enigme pentru cunoaștere. Păcatul originar e „cel mai inconceptibil mister". Astfel, Pascal este împins dincolo de toate posibilitățile unei cunoașteri raționale. Nu rațiunea, ci altceva în om face cu putință adevărata certitudine. Acest altceva este credința, iar locul credinței nu e rațiunea, ci inima. „Inima își are temeiurile ei raționale pe care rațiunea nu le cunoaște. Inima îl simte pe Dumnezeu, iar nu rațiunea; credința înseamnă: Dumnezeu poate fi simțit cu inima și nu cu rațiunea." Ce-i drept, credința nu are o certitudine obiectivă; religia „nu este sigură". Între Dumnezeu și om se cască „un haos infinit". Dumnezeu rămîne *deus absconditus*, Dumnezeul ascuns, care se revelează numai în Isus Cristos. De aceea, credința este un act de cutezanță care își are însă felul său particular de certitudine.

Astfel că în cele din urmă, pentru Pascal, sarcina propriu-zis filozofică devine abdicarea în fața credinței. „Tot ce-i rămîne pînă la urmă rațiunii de făcut e să recunoască că există o infinitate de lucruri care o depășesc. Nimic nu e mai conform rațiunii decît această negație de sine. Doar prin simpla supunere a rațiunii ajungem să ne cunoaștem cu adevărat." În naufragiul universal nu rămîne decît sarcina pe care și-o prescrie sieși gîndirea: „Cu toate cunoștințele voastre nu veți ajunge decît să recunoașteți că nu veți găsi în voi nici adevărul și nici mîntuirea. Filozofii au promis-o, dar nu au putut-o îndeplini." În acest fel, renunțarea la filozofie este sfîrșitul legitim al actului filozofării. „Să iei în rîs

filozofia înseamnă să filozofezi cu adevărat." Numai că un asemenea lucru nu are voie să-l spună decît cineva care s-a confruntat serios cu filozofia, așa cum a făcut-o Pascal.

Spinoza sau boicotul adevărului

Dacă am vrea să căutăm în istoria filozofiei pe acel gînditor căruia i-au fost aduse cele mai multe insulte, atunci acela e, fără îndoială, Spinoza. Destinul lui de filozof ponegrit începe încă din timpul vieții și se prelungește multă vreme după moarte. Un profesor de filozofie din Leipzig, cunoscutul Thomasius, îl numește pe Spinoza un „scrib dubios", „un jidan clevetitor și un ateist convins", „un monstru îngrozitor". Un altul, pe nume Dippel, un bărbat foarte renumit la vremea lui, medic și chimist, nu știe cum să-l mai înjure, numindu-l „diavol prost", „saltimbanc orb", „sărman nerod", „nebun de legat", „biet nebun amețit" care se muncește să producă „gunoaie filozofice" și „bufonerii de saltimbanc", „plin de cele mai mizerabile grimase", iar injuriile nu se opresc aici, ci continuă pagină după pagină umplînd în cele din urmă o carte voluminoasă. Dar dacă medicul și chimistul vorbesc, cum să tacă matematicianul și fizicianul? Așa că profesorul Sturm din Nürnberg folosește același limbaj, numindu-l pe Spinoza o „creatură suferindă", „un animal venetic", un om plin de „intuiții blestemate". În astfel de ocări trebuie invocat tot ce se poate invoca, atît operele lui Spinoza, cît și modul lui de viață. Dar cum în viață e greu de găsit ceva blamabil, ținta insultelor este aflată pînă și în lucruri nevinovate, cum ar fi faptul că Spinoza obișnuiește să lucreze noaptea; cel puțin, unul dintre biografi nu găsește altă explicație decît aceea că Spinoza produce „opere ale întunericului". Dar unde e invocat întunericul, diavolul nu e departe, și aici începe domeniul teologilor. Așa că unul dintre aceștia, Musaeus, profesor de teologie în Jena, se întreabă dacă printre cei tocmiți de diavol să distrugă orice drept divin și uman, se află cumva unul care să fi fost mai activ în această operă de distrugere decît acest șarlatan născut pentru a aduce bisericii și statului cele mai mari daune. Un profesor de retorică își expune părerea într-un limbaj și mai violent, că doar e de meserie. El scrie despre o carte a lui Spinoza că e „plină de nelegiuire și ateism, fiind tocmai bună de aruncat înapoi în întunericul iadului, de unde a și apărut la lumină, spre dauna și rușinea neamului omenesc.

Pămîntul n-a văzut vreme de sute de ani ceva mai stricat." Dar pînă și acest interval nu reușește să-l mulțumească pe un samsar de cereale din Dordrecht, care se amestecă și el în corul savanților. Nu doar de sute de ani, ci chiar „de cînd a existat pămîntul, n-a apărut carte mai infamă", atît e ea de „ticsită cu grozăvii".

Dar chiar și spirite importante își exprimă oroarea față de Spinoza și filozofia lui, în cuvinte lipsite de orice echivoc. Voltaire e de părere că „sistemul lui Spinoza e ridicat pe cel mai monstruos abuz care s-a făcut vreodată în metafizică". Leibniz numește una din cărțile acestui filozof o „scriere insuportabil de obraznică", o carte „înspăimîntătoare". În sfîrșit, Hamann, contemporanul și prietenul lui Kant, îl numește pe Spinoza „hoț de stradă și ucigaș al rațiunii și al științei sănătoase".

Dar apoi se petrece ceva straniu. Apare un mare număr de admiratori fervenți, care se opun acestui grup compact de dușmani înverșunați și de denigratori. Lessing spune într-o discuție cu Jacobi: „oamenii vorbesc despre Spinoza ca despre un cîine mort", dar „nu există nici o altă filozofie în afara celei a lui Spinoza". Herder îi scrie lui Jacobi: „trebuie să mărturisesc că pe mine această filozofie mă face foarte fericit"; „mi se umple inima de bucurie la auzul sunetului acestei filozofii, din păcate mult prea sublimă". Goethe declară că a suferit de „o adevărată manie și pasiune" pentru omul Spinoza, iar cînd îl citește împreună cu doamna de Stein scrie: „Mă simt foarte aproape de el, deși spiritul lui e mult mai profund și mai pur decît al meu." Schleiermacher introduce în *Cuvîntări despre religie* un imn entuziast: „Jertfiți împreună cu mine, în semn de cinstire, o șuviță de păr spiritelor bune ale sfîntului, dezmoștenitului Spinoza!... A fost plin de religie și plin de spirit sfînt." Cît de tare îi captivează Spinoza, cel atît de disprețuit, pe oamenii acestei epoci, o dovedește, în sfîrșit, într-un mod nostim, o scrisoare a filozofului berlinez Karl Solger: Spinoza „îmi ocupă aproape întreaga dimineață, și fratele meu i-a băgat deja în cap fiului său, în vîrstă de trei ani, Albrecht, că Spinoza a fost un tip deștept și că unchiul Karl susține că el le-ar fi știut pe toate mai bine decît ceilalți".

Ce trebuie oare să credem despre acest filozof? Este el oare ateu sau sfînt, e diabolicul sau divinul Spinoza? Ce se întîmplă oare cu acest om, despre care un admirator spune în jurul lui 1800: „Acest Spinoza, cînd blestemat, cînd binecuvîntat, cînd deplîns, cînd luat în rîs?"

În ciuda a tot ce am putea crede, dacă ar fi să ne luăm după agitația pe care o stîrnește gîndirea sa, Spinoza nu este nicidecum un luptător conștient de sine, ce-și apără cu zel propriile idei. Dintre toți filozofii e poate cel mai singur și cel mai retras, cel mai modest și mai liniștit. Se naște la Amsterdam în 1632, într-o familie de evrei imigranți din Portugalia. După prenume se numește Baruch. Își spune însă după obiceiul

acelui timp, folosind corespondentul latinesc, Benedictus. Amîndouă numele înseamnă același lucru: binecuvîntatul.

Numai că, privită din afară, viața lui Spinoza nu e chiar așa de binecuvîntată. Abia ajuns la vîrsta maturității, el intră în dispute înverșunate cu comunitatea evreiască din orașul natal. Prilejul îl oferă observațiile sale critice asupra tradiției biblice. Vechiul Testament îi pare a fi plin de contradicții și de inconsecvențe, iar el nici nu vrea și nici nu poate recunoaște că acesta conține în toate părțile sale doar adevărul absolut. Comunitatea, care și-a pus mari speranțe în acest tînăr cu minte pătrunzătoare, îl repudiază acum, fiind cu atît mai dezamăgită. Sînt tocmiți spioni pentru a-l trage de limbă, se încearcă mituirea lui, dar cum toate astea nu duc la nimic, se recurge chiar la o tentativă de a-l ucide. În cele din urmă, ajunge să fie expulzat cu toată ceremonia din sinagogă. În Marea Anatemă care e pronunțată împotriva lui Spinoza se spune: „Conform hotărîrii îngerilor și judecății sfinților, îl afurisim, îl blestemăm și îl repudiem pe Baruch de Espinoza cu încuviințarea preasfîntului Dumnezeu și a acestei sfinte comunități..., cu anatema cu care l-a blestemat Josua pe Jericho, cu anatema cu care a blestemat Elisa băiatul și cu toate blestemele care sînt scrise în lege. Blestemat să fie el ziua și blestemat să fie noaptea; blestemat să fie cînd se întinde și blestemat să fie cînd se ridică; blestemat să fie cînd iese și blestemat să fie cînd intră. Să nu-l ierte niciodată Dumnezeu, să se aprindă mînia și supărarea Lui împotriva omului acesta... și să-i stîrpească numele de sub cer și să-l alunge spre nenorocirea lui din toate triburile lui Israel... Dispunem să nu aibă nimeni de a face cu el prin vorbă sau prin scris, să nu-i facă nimeni vreo favoare, să nu zăbovească nimeni sub un acoperiș cu el, să nu-i vină nimeni la patru coți în preajmă, să nu citească nimeni o scriere compusă sau scrisă de el."

Spinoza n-a căutat lupta; e străină de el intenția de a căuta polemică de dragul polemicii. El scrie cîndva: „Îl las pe fiecare să trăiască după natura sa, și cine vrea poate să și moară pentru propria-i fericire, numai să pot eu trăi pentru adevăr." Dar tocmai acest lucru provoacă indignarea: că cineva vrea să trăiască conform propriului adevăr, că acestui om opinia comună îi este indiferentă, că el nu vrea să se conducă în funcție de ceea ce a trecut dintotdeauna drept adevărat. Faptul că Spinoza e cu atîta neînduplecare fidel propriului adevăr nu poate să nu-i aducă dușmănia autorităților acelui timp; asta îl împinge la un conflict deschis cu sinagoga, aducîndu-i în cele din urmă ura întregii sale epoci. Dar tocmai acest lucru este specific filozofiei: să asculți de adevăr și numai de adevăr, fără să-ți pese de ceea ce poate rezulta de aici, fără să te temi de judecata oamenilor. În acest sens, Spinoza e un adevărat filozof.

Alungarea din comunitatea propriului popor și a credinței sale îl împinge pe Spinoza la o izolare mai accentuată decît i-ar cere-o, oricum, înclinația lui spre singurătate. Trăiește retras și ascuns, mai întîi în apropiere de Amsterdam, apoi în împrejurimile orașului Haga. Se relatează că vreme de trei luni nu a ieșit din casă nici măcar o singură dată. Este, scrie un vizitator, parcă îngropat în camera lui de studiu. „Vă vorbesc de departe, vouă, care sînteți departe", le scrie prietenilor. Nu are, ce-i drept, decît puțini, și corespondența e și ea săracă; „nici măcar discipolii", ne relatează unul din biografii săi, „nu îndrăzneau să-și declare deschis adeziunea față de el". Pentru a-și asigura traiul, Spinoza se îndeletnicește cu șlefuitul lentilelor. Ofertele prietenilor de a-l sprijini cu donații sînt acceptate doar împotriva voinței și doar în măsura în care are absolută nevoie. E greu de imaginat o viață mai lipsită de trebuințe decît a lui; în ultimii ani se îngrijește singur pînă și de menaj. Își permite doar din cînd în cînd să fumeze cîte o pipă cu tabac. Și totuși această viață liniștită nu scapă polemicii dușmănoase a adversarilor. Chiar și cu o sută de ani mai tîrziu, unul dintre ei mai scrie încă: „Dar cel mai puțin e demnă de laudă continua lui sihăstrie, căci din nici o altă cauză n-a făcut el asta decît pentru a-și mîzgăli sistemul lui blestemat, prin care a aspirat să răstoarne adevăratul Dumnezeu, cuvîntul acestuia și orice religie... Dacă privim totul cu atenție, atunci fapta lui virtuoasă cea mai importantă e aceea de a secreta între patru pereți cărți blasfemiatoare de Dumnezeu."

Singurătatea nu-l ferește pe Spinoza de dușmănii. Lupta împotriva lui se dezlănțuie cu și mai multă intensitate atunci cînd publică, e drept că sub pseudonim, o scriere cu titlul *Tratat teologico-politic*. Ceea ce-l preocupă în această carte e apărarea libertății de gîndire; el o cere într-o măsură care depășește cu mult ceea ce poate îngădui acea epocă nu tocmai tolerantă. În orice caz, o anumită libertate a gîndirii i-ar fi fost îngăduită, cu condiția ca ea să nu lezeze doctrina bisericii. Dar Spinoza e convins că în căutarea adevărului nu ne putem opri nici măcar în fața preoților religiei oficiale. Ceea ce îi revoltă pe puternicii zilei e faptul că el prescrie statului sarcina de a ține în frîu abuzurile bisericii și de a ocroti libertatea convingerilor religioase și politice; căci „scopul statului este de fapt libertatea".

În acest context, Spinoza exprimă idei care dau senzația că au fost scrise recent, în zilele noastre. „Presupunînd că această libertate poate fi atît de bine înăbușită și că oamenii ar putea fi atît de bine ținuți în frîu, că nici n-ar îndrăzni să se miște fără permisiunea celor mai înalte autorități, tot nu s-ar putea vreodată ajunge ca ei să gîndească numai cum vor acele autorități. Ar urma însă cu necesitate că oamenii ar vorbi zilnic altfel decît gîndesc; loialitatea și credința, care sînt cele dintîi

necesare într-un stat, s-ar strica, fiind astfel cultivată detestabila ipocrizie; de aici s-ar naște înșelăciunea și depravarea tuturor bunelor moravuri... Poate fi imaginată o nenorocire mai mare pentru un stat decît aceea ca bărbații cinstiți să fie surghiuniți ca niște criminali, numai pentru că gîndesc altfel și pentru că nu înțeleg să se prefacă? Ce poate fi oare mai dăunător decît faptul că atîția oameni sînt declarați dușmani și conduși la moarte nu datorită vreunei crime sau a vreunei fărădelegi, ci numai din cauza spiritului lor liber, eșafodul devenind astfel, în loc de imagine de groază pentru răufăcători, scena cea mai frumoasă, pe care se oferă cel mai nobil exemplu al tăriei de caracter și al virtuții?"

Imediat după apariție, *Tratatul teologico-politic* e interzis de cancelariile universităților, ca și de instituțiile bisericești și statale, fără să conteze dacă aceste instanțe sînt catolice sau protestante. Guvernatorul olandez interzice sub amenințarea celei mai aspre pedepse tipărirea și difuzarea acestei cărți, „o operă blasfemiatoare și dăunătoare pentru suflet", „plină de periculoase concepții neîntemeiate și de grozăvii". Nu poate fi nici măcar amintit la modul aprobator. Editorul unei scrieri care îndrăznește să facă așa ceva e condamnat la o amendă de trei mii de guldeni și la opt ani de închisoare. Apar o mulțime de pamflete îndreptate împotriva tratatului; iată cum îl anunță un catalog de cărți născocit: *Tractatus Theologico-Politicus. Făurit în iad, împreună cu diavolul, de evreul renegat.*

Singura armă cu care Spinoza se poate apăra e tăcerea. Scrie resemnat: „Cine se străduiește să priceapă în calitate de savant lucrurile naturii și nu doar să le privească mirat ca un nerod, acela trece pretutindeni drept eretic și ateu." Spinoza nu renunță însă la propria cauză și nici nu poate de altfel renunța. Față de prieteni afirmă că o idee nu încetează să fie adevărată, numai pentru că nu e recunoscută de cei mulți. „Adevărul a fost dintotdeauna plătit scump; bîrfa răutăcioasă nu mă poate face însă să renunț la el."

Dar și în lumea ascunsă a lui Spinoza pătrunde uneori cîte o voce a recunoașterii. Principele elector de Pfalz, Karl Ludwig, trimite un emisar la el să-l întrebe dacă nu cumva este dornic să ocupe la Universitatea din Heidelberg „postul de profesor titular de filozofie". Emisarul, un profesor de teologie din Heidelberg, adaugă: „Nicăieri nu vei găsi un principe mai plin de bunăvoință față de spiritele deosebite, printre care vă numără și pe dumneavoastră. Vă veți bucura de libertatea cea mai deplină de a filozofa, încredințați fiind că nu veți abuza de ea pentru a tulbura religia recunoscută oficial. Oferta e tentantă. Spinoza e însă circumspect; el răspunde: „Dacă aș fi dorit vreodată să ocup un post de profesor... atunci tot ce mi-aș fi putut dori e tocmai postul pe care Înălțimea Sa, principele de Pfalz, mi-l oferă prin dumneavoastră, și asta

datorită libertății de a filozofa pe care preamilostivul principe binevoiește să mi-o acorde... Dar cum nu am intenționat niciodată să ocup un post public de profesor, nu mă pot hotărî să acccpt această strălucită ofertă... Căci mă gîndesc... că eu unul nu știu care sînt acele limite ale libertății de a filozofa, pe care depășindu-le, aș putea trezi impresia că vreau să tulbur religia recunoscută oficial. Neînțelegerile se ivesc nu atît dintr-o dragoste profundă pentru religie, cît mai degrabă din deosebirea afectelor omenești sau din spiritul de contradicție cu care oamenii obișnuiesc să răstălmăcească și să condamne totul, oricît de corect ar fi spus. Știind asta deja din însingurata mea viață privată, cu atît mai multe motive aș avea să mă tem, dacă aș accede la o asemenea demnitate. Vedeți așadar stimate domn, că nu perspectiva unei vieți mai bune mă oprește, ci doar dragostea pentru o existență netulburată mă determină să renunț la prelegeri publice."

Spinoza rămîne astfel în liniștea meditației sale singuratice. „E", scrie unul din biografi, „îngropat ca într-un muzeu." Tot singur moare la patruzeci și patru de ani, după ce a suferit vreme îndelungată de tuberculoză.

De-abia după moartea lui Spinoza îi sînt publicate operele filozofice cele mai importante: *Tratat despre desăvîrșirea intelectului* și opera lui capitală, *Etica*. Tot acum se lămurește pentru prima oară de unde vine, în fața dușmăniei și urii a aproape tuturor contemporanilor, forța acestui filozof, de a rămîne fidel lui însuși și propriului adevăr, de a persista în singurătate fără a simți tentația gloriei. Acest lucru îi e cu putință pentru că în gîndire el e de mult desprins de lume și de agitația ei. Sufletul îi este încercat de o mare dorință: de a depăși ceea ce este trecător pentru a ajunge la ceea ce este etern, o dorință care, ca suferință a finitudinii, a fost întotdeauna sentimentul fundamental al filozofului.

Tratatul lui Spinoza începe cu următoarele cuvinte: „După ce experiența m-a învățat că tot ceea ce întîlnim atît de des în viața obișnuită e van și trecător..., m-am hotărît să cercetez dacă există un bine adevărat... de care sufletul, după ce s-a lepădat de orice altceva, e preocupat cu adevărat, dacă există ceva care, atunci cînd l-aș fi găsit dobîndit, mi-ar putea procura pentru totdeauna o bucurie durabilă și supremă." În agitația vieții cotidiene, în căutarea bogăției, onoarei și plăcerii, Spinoza încetează să se mai implice; toate acestea îi par deșarte și vide, fugitive și trecătoare. Nu le poate privi decît cu profundă tristețe. Dar tocmai de aici izvorăște dorința lui de a depăși ceea ce este trecător, de a accede la o stare în care nu mai există mîhnirea pe care o trezește caracterul efemer al lucrurilor. Atunci cînd găsește acest bine adevărat, exaltant, scrie: „Dragostea pentru un lucru etern și infinit hrănește sufletul cu singura bucurie adevărată și ea nu cunoaște tristețea."

Iată deci care e trăsătura fundamentală a meditației filozofice spinoziste: pornind de la experiența suferinței provocate de efemeritatea lucrurilor, să tinzi iubind către etern și să te odihnești în această iubire. El o numește *amor intelectualis erga Deum*: „iubirea spirituală de Dumnezeu". De aceea, spune Novalis: „Spinoza e beat de Dumnezeu." „Spinozismul e suprasaturat de divinitate." Tot așa îl înțelege și Schleiermacher pe Spinoza: „Pe el l-a pătruns spiritul înalt al lumii, infinitul i-a fost început și sfîrșit, iar universul singura și eterna lui dragoste; cu nevinovăție sfîntă și cu umilință adîncă s-a contemplat în oglinda lumii eterne, iar apoi s-a văzut pe sine ca cea mai fidelă oglindă a acestuia." În sfîrșit, tot așa gîndește și filozoful francez Victor Cousin; *Etica* lui Spinoza, scrie el, e „un imn mistic, un avînt și un suspin al sufletului către cel care singur poate spune: eu sînt cel ce sînt".

De aceea, opera capitală a lui Spinoza, *Etica*, începe cu ideea că Dumnezeu își este propria sa cauză. E de la sine înțeles pentru Spinoza ca filozofia să înceapă cu Dumnezeu, în totală opoziție față de învățătorul său Descartes, care ajunge la certitudinea existenței lui Dumnezeu de-abia prin intermediul certitudinii de sine. În opoziție cu Descartes, Spinoza afirmă: „De existența nici unui lucru nu putem fi atît de siguri ca de existența ființei necondiționat infinite și perfecte, adică a lui Dumnezeu. Căci esențialitatea lui, excluzînd orice imperfecțiune, nu ne mai lasă nici un motiv de a ne îndoi de existența sa, ci ne oferă suprema certitudine a acesteia." În acest sens se poate afirma: „Dumnezeu, care e prima cauză a tuturor lucrurilor și totodată propria lui cauză, se dă pe el însuși de la sine spre cunoaștere."

Dar dacă așa stau lucrurile, de unde vine atunci ura cu care Spinoza e persecutat de reprezentanții iudaismului ortodox și, deopotrivă, atît de cei ai creștinismului ecleziastic, în timpul vieții, cît și după ce moare? Iată de unde vine: Dumnezeul dorinței infinite a lui Spinoza nu e Dumnezeul religiei creștine și al celei iudaice, care a creat lumea în atotputernicia voinței sale, iar apoi a lăsat-o prin actul creației în voia ei. Spinoza nu poate recunoaște lumii o existență autonomă; în dorința de infinit ca sentiment fundamental, învață că lucrurile trecătoare sînt deșarte și efemere; mai exact spus, ele nu sînt chiar deloc în sensul propriu al ființei și al realității. Dumnezeu este cu adevărat și numai el. Spinoza e astfel împins dincolo de ideea Dumnezeului creator și a lumii create. Fichte a înțeles printr-o afinitate de gîndire acest lucru ca nimeni altcineva: „Tocmai aceasta era dificultatea oricărei filozofii care... a căutat în mod serios unitatea: sau noi trebuia să pierim, sau Dumnezeu... Primul gînditor temerar luminat în această privință a trebuit să înțeleagă că distrugerea, o dată realizată, ne include și pe noi; acest gînditor a fost Spinoza."

S-ar putea însă spune că totuși lumea este, iar omul este și el. Nici Spinoza nu neagă asta. El se întreabă însă: ce sînt oare lumea și omul, dacă singur Dumnezeu este cel adevărat? Și el răspunde: lumea e doar un mod al existenței lui Dumnezeu, iar omul un mod al gîndirii lui. Cel care spune că un lucru este nu se exprimă corect. El ar trebui de fapt să spună: în modul în care îmi apare acest lucru îmi apare de fapt Dumnezeu, și anume mie, care sînt la rîndul meu o idee a lui Dumnezeu. Căci Dumnezeu e totul în tot, e prezent în întreaga realitate, în lucruri, ca și în om. Sau mai exact spus, întreaga realitate e cuprinsă în Dumnezeu; „tot ceea ce este este în Dumnezeu". În limbajul lui Spinoza lucrurile și spiritul oamenilor nu sînt substanțe de sine stătătoare; Dumnezeu singur e substanța unică, lucrurile și spiritul oamenilor nefiind decît moduri ale acestei unice substanțe. Desprinzîndu-se de toate lucrurile trecătoare, Spinoza ajunge în mod necesar la o asemenea concluzie. „Opinia mea despre Dumnezeu și natură e întru totul deosebită de cea pe care o susțin de obicei creștinii mai noi. Căci eu îl consider pe Dumnezeu cauza interioară a tuturor lucrurilor... și nu drept cauză care le depășește pe acestea. Eu spun că totul este în Dumnezeu și totul este mișcat în Dumnezeu. Iată ce afirm eu de comun acord cu Pavel, chiar dacă într-un alt mod, și poate că de comun acord cu toți vechii filozofi și, aș îndrăzni să adaug, cu toți vechii evrei."

Acum înțelegem indignarea contemporanilor și a posterității față de Spinoza; acum înțelegem de ce s-au întrecut atîția în a-l ponegri pe acest filozof îmbătat de Dumnezeu, văzînd în el un ateu nelegiuit. Căci gîndirea lui Spinoza nu lasă loc pentru un Dumnezeu personal, care se revelează exclusiv în profeți și în Isus Cristos. Revelarea lui Dumnezeu se petrece după Spinoza în întreaga realitate. Dar tot datorită acestei idei își aduc aminte de Spinoza, într-o altă epocă, gînditori și poeți precum Lessing și Goethe, Herder și Schleiermacher, Fichte, Novalis și Schelling, simțindu-se înrudiți cu el în concepția lor despre Dumnezeu și despre lume.

Numai că Dumnezeu și realitatea nu devin în inconceptibilitatea lor mai conceptibile, chiar dacă plecăm de la ideea că se întrepătrund intim, așa cum crede Spinoza. Căci dacă Dumnezeu e prezent în întreaga realitate, nu trebuie să se implice el oare în disputa și în lupta care aparțin totuși acesteia? Acest lucru l-a exprimat într-un chip drastic un bărbat din Memmingen: „Aud în lume zvon și larmă de război. Dumnezeu trebuie deci să poarte războaie împotriva lui însuși și să se agite plin de turbare în propriile-i măruntaie. Trebuie să se distrugă și să se ucidă pe sine. Mînia și ura, supărarea și vrăjmășia în toată grozăvia lor omenească trebuie să fie pasiuni ale lui Dumnezeu față de sine. Atunci trebuie spus că Dumnezeu trăiește în oameni, că suferă în ei, că moare, se naște,

mănîncă, bea, doarme, iubește și aș mai departe, că tristețea, disperarea și necazul oamenilor sînt chiar tristețea, disperarea și necazul lui Dumnezeu. Toate gîndurile nebunești și odioase ale oamenilor, toate blasfemiile și himerele înspăimîntătoare ale neobositei lor rațiuni trebuie să fie gînduri și închipuiri ale lui Dumnezeu, în care el însuși se exprimă și se oglindește. Conversația dintre noi sau dintre mai mulți oameni nu va fi nimic altceva decît dulcea conversație pe care o poartă Dumnezeu cu el însuși."

Omul acesta care își face atîtea griji nu sesizează totuși întreaga profunzime a ideii lui Spinoza. El nu înțelege că acesta, în dorința lui infinită de Dumnezeu, a lăsat demult în spate lumea cu toată agitația și conflictele ei. Dar tocmai în acest punct gîndirea lui Spinoza se confruntă cu un pericol și mai mare. Căci cine trăiește într-o astfel de dăruire exclusivă față de ceea ce este etern, pentru acela temporalul trebuie să se dizolve în nimic, aceluia realitatea trebuie să-i scape și, în sfîrșit, acela trebuie să devină el însuși ireal. E ceea ce i se întîmplă lui Spinoza; e ceea ce face din gîndirea sa o încercare atît de îndrăzneață de a suprima finitul în infinit; în sfîrșit, e totodată temeiul mai adînc al singurătății sale glaciale. Poate că Hegel are dreptate cînd spune, într-un mod surprinzător la prima vedere, referindu-se la moartea lui Spinoza: „A murit pe 21 februarie 1677 în al patruzeci și patrulea an al vieții sale, după ce suferise vreme îndelungată de tuberculoză, confundîndu-se cu sistemul său, în care orice particularitate și orice amănunt dispare în substanța unică."

Leibniz sau jocul de puzzle al monadelor

Sub un anumit aspect, secolul al XVII-lea poate fi numit epoca doamnelor. Viața lui Gottfried Wilhelm Leibniz se potrivește și ea acestei perspective. Nu pentru că și-ar fi petrecut vremea cu curtezane sau metrese; în orice caz, despre vreun exces de acest fel nu știm nimic. În plus, el nu s-a căsătorit cu vreo femeie mai mult sau mai puțin însemnată. Dimpotrivă, el rămîne de-a lungul întregii vieți necăsătorit, lucru care îl condamnă la o tristă existență de oaspete de hotel. Însă îi place să comunice descoperirile sale din științele naturii și filozofie, ca și succesele sale diplomatice, doamnelor influente cu care se află în relații strînse și cu care poartă o corespondență vastă. Printre acestea se află o împărăteasă și o regină, ducese, soții de principi electori, prințese electoare, prințese obișnuite. Abia dacă se găsește vreodată în scrisorile către aceste femei un cuvînt de galanterie sau de curtoazie. Leibniz este mereu absorbit de probleme. Căci problemele sînt cele care îl obsedează pe el, Leibniz fiind întru totul un om al spiritului.

Aceste preocupări încep încă de timpuriu. Ca și Pascal, Leibniz este un copil minune. Pentru că nimeni nu vrea să-l învețe latinește, la opt ani silabisește singur în această limbă. El dă peste o carte despre Livius, care este încrustată cu gravuri de aramă, și descifrează înțelesul cuvintelor din inscripțiile subiacente. Apoi se îndreaptă asupra textului și descifrează cuvînt cu cuvînt sensul celor spuse. Chiar și logica, cu a sa „tabelă a cunoștințelor", îi stîrnește un viu interes. Încă de la cincisprezece ani merge la Universitate, pentru a studia dreptul. Însă aceasta nu este singura sa intenție. El descoperă în curînd problema filozofică care îl va preocupa constant de acum înainte. Știința filozofică oscila pe atunci între Aristotel, care pune în centrul atenției conceptul de scop, și Descartes care pleacă de la cauzalitatea mecanică. În timpul unei plimbări singuratice în Rosental, lîngă Leipzig, Leibniz ajunge la ideea că este necesară o decizie între acestea două. Iar dacă pe atunci el nu a putut încă să rezolve problema și dacă nici în perioada tîrzie Leibniz nu poate să susțină o alternativă, ci sinteza celor două poziții contradictorii,

nu e mai puțin adevărat că tînărul de cincisprezece ani găsește deja punctul de vedere hotărîtor pentru activitatea sa filozofică viitoare. Alături de filozofie el studiază dreptul și vrea să-și dea doctoratul. Însă prea-învățații domni profesori din Leipzig îl consideră prea tînăr; după alte surse, soția decanului se opune din aversiune decernării titlului de doctor. Așa că, după mărturia unui biograf, pleacă la drum, merge la Universitatea Altdorf lîngă Nürnberg și susține acolo, în admirația profesorilor, un examen strălucit. I se oferă imediat, la vîrsta de douăzeci și unu de ani, o catedră; însă el nu vrea să se supună îngrădirilor învățămîntului academic și respinge oferta.

Viața ulterioară a lui Leibniz este extrem de împrăștiată. Temporar, deși este protestant, ocupă funcția de consilier politic al principelui elector și arhiepiscopului de Mainz. Apoi acceptă o chemare la Curtea din Hanovra rămînînd pînă la moartea sa în slujba Casei de Welfen. Activitatea sa în această ipostază este multiplă. Ea cuprinde în mare parte misiuni diplomatice, care îl conduc la Paris, Viena, Berlin sau München. De altfel, rapoartele sale despre aceste misiuni ajung deseori nu numai la persoana care îi dăduse însărcinarea, ci și la doamnele aristocrate amintite la începutul prezentării. În plus, Leibniz este însărcinat cu redactarea de memorandumuri în probleme politice și juridice. Leibniz desfășurase deja activități diplomatice asemănătoare la Mainz. Din această perioadă provine memoriul aventuros, în care propune regelui Franței să cucerească Egiptul — firește cu intenția ascunsă de a-i distrage astfel atenția de la Germania. Ce-i drept, regele francez nu dă deloc atenție acestui memorandum; însă Napoleon l-a folosit în mod sigur în planurile sale, mai mult de un secol mai tîrziu. Caracteristic pentru Leibniz este faptul că planurile sale, oriunde activează politic, tind spre compromis. El năzuiește la un sistem al popoarelor, în care orice națiune poate să-și îndeplinească scopul său propriu în uniune cu celelalte: o armonie a tuturor popoarelor creștine, o pace mondială.

În mod oficial, Leibniz a ocupat funcția de bibliotecar al Curții, și anume la Hanovra și la Wolfenbüttel. Dar el este un bibliotecar extrem de nestăpînit. Se povestește că se înfuria foarte tare dacă cineva avea ideea stranie de a împrumuta o carte. Pe lîngă aceasta Leibniz este însărcinat, la propunerea sa, cu redactarea unei istorii a Casei de Welfen. Ce-i drept, el poate să stabilească, pornind de la surse istorice, cîteva lucruri importante pentru casa princiară. Dar apoi se pierde în generalități. Istoria Casei de Welfen, argumentează el, nu poate fi tratată fără legătură cu istoria solului pe care îl stăpînește acest neam. De aceea, înaintea oricărei strădanii istorice, ea trebuie să fie studiată geologic. Dar chiar și această perspectivă este pentru el prea îngustă. Căci ținutul de Welfen este o parte determinată a Pămîntului și, prin urmare, înaintea

tuturor lucrurilor, trebuie cercetată istoria creației acestuia. Istoricul Casei de Welfen ajunge astfel într-o succesiune logică, care lui i se pare plauzibilă, la descrierea istoriei originare a Pămîntului. Nu e de mirare că el se ocupă prea puțin de istoria concretă și că principele îl întreabă mereu cu nerăbdare despre progresul lucrării; pe acesta, așa cum trebuie să fie cazul de obicei la principi, îl interesează mai mult reputația casei sale decît creația lumii.

Mai mult, Leibniz e preocupat de sarcina unei reunificări a bisericilor separate: mai întîi a celei luterane cu cea reformată, apoi a celei protestante cu cea catolică și, în sfîrșit, a celei apusene cu cea grecească. Încercarea de reunificare corespunde gîndirii sale armonizatoare. În acest domeniu el are însă puțin succes. Contradicțiile sînt însă prea mari pentru a le putea depăși prin scrierile sale împăciuitoare sau prin tratativele sale conciliatoare.

În paralel, Leibniz desfășoară o activitate științifică constantă. Aceasta include într-o măsură considerabilă treburi organizatorice. El încurajează pretutindeni, în Viena, în Dresda, în Berlin, în Petersburg, întemeierea de academii și proiectează planuri precise pentru acestea. Dar în timpul vieții sale, numai Academia Prusacă de Științe este realizată, mai întîi sub un alt nume, Leibniz devenind primul ei președinte. Pentru finanțarea acesteia el propune măsuri grotești: impozite pe calendare și pompe de incendiu, pe duzi, pe pașapoarte și pe rachiu. Totuși toate aceste eforturi nu-i sînt recompensate lui Leibniz. El este îndepărtat progresiv din munca din Academie; la ședința de deschidere, deși era președinte, nu este nici măcar invitat.

Faptul că unui om cu îndeletniciri atît de multilaterale îi mai rămîne timp să se ocupe în liniște de studii științifice este surprinzător. Acest lucru se întîmplă totuși, și anume cu o intensitate care de la Aristotel nu mai fusese atinsă, pentru ca nici după Leibniz ea să nu mai fie repetată vreodată. Friedrich cel Mare spune despre el: „El reprezintă în sine o întreagă Academie.“ Matematică, fizică și mecanică, geologie și mineralogie, drept și economie națională, știința limbajului și știința istoriei, teologie și filozofie sînt practicate de el în mod egal. În domeniul matematicii îi reușește o descoperire importantă: calculul diferențial. Urmează, ce-i drept, o dispută neplăcută cu Newton și discipolii acestuia; fiecare parte revendică pentru sine prioritatea invenției. Leibniz mai reușește construcția unei mașini de calcul și a unui submarin. La asta se adaugă o întinsă corespondență savantă, prin care intră în legătură cu aproape toți oamenii cu prestigiu și nume din lumea științifică, astăzi păstrîndu-se nu mai puțin de 15 000 de scrisori.

Dar importanța lui Leibniz rezidă în special în preocupările sale filozofice. El inventează o scriere ideografică, un „alfabet al ideilor umane“,

prin urmare sigle pentru fiecare concept, devenind astfel precursor al demersurilor celor mai moderne de logistică și semantică. El rămîne totuși la simple anticipări. Nici în filozofia metafizică, esențială pentru el, nu ajunge la o operă mare și încheiată. Cele mai multe lucrări ale sale sînt scrieri ocazionale, răspunsuri la întrebări și afirmații ale prietenilor și, înainte de toate, ale doamnelor de vază și ale bărbaților cu influență, cum este prințul Eugen. Dar Leibniz va ascunde o scriere deja încheiată, împotriva lui Locke, atunci cînd află de moartea potrivnicului său. Ca lucrare definitivă apare — alături de cîteva scrieri mai mici — numai *Teodiceea*, care, inspirată de conversațiile cu regina Sophie Charlotte de Prusia, îl face celebru în timpul său.

Despre înfățișarea lui exterioară, Leibniz ne informează într-o autobiografie fictivă: „El este uscățiv, de statură medie, are față palidă, deseori mîini reci, picioare care, ca și degetele mîinilor sale, sînt prea lungi și prea subțiri în raport cu celelalte părți ale corpului, lipsite fiind de o predispoziție spre transpirație. Vocea sa e slabă, mai mult subțire și clară decît puternică, flexibilă, însă nu suficient de variată; literele guturale și litera K sînt greu de pronunțat pentru el.“ Un biograf contemporan întregește acest tablou: „El a căpătat de timpuriu o chelie în vîrful capului și a avut în mijloc, în creștet, o tumoare de mărimea unui ou de porumbel. Era lat în umeri și mergea totdeauna cu capul plecat, așa încît părea să aibă un spate înalt. Mînca foarte mult, dar bea, dacă nu era nevoit, puțin. Cum el nu a condus niciodată un menaj, nu era pretențios la mîncare și avea în camera lui aceleași lucruri ca și în cîrciumi.“

Despre ultimul an de viață al lui Leibniz același biograf ne informează: „El studia întruna și deseori nu se urnea zile întregi de pe scaun. Eu cred că din această cauză i-a apărut pe piciorul drept o fluxiune sau o leziune deschisă. Ea îi dădea greutăți la mers; el a încercat prin urmare să o închidă, dar nu altfel decît aplicîndu-i sugativă; însă de îndată ce a făcut acest lucru, s-a îmbolnăvit violent de podagră. Pe aceasta a încercat să o îmblînzească stînd liniștit și, pentru a putea să studieze în pat, și-a tras picioarele îndoite sub el. Dar pentru a opri durerile și pentru a face nervii insensibili, a poruncit să se facă menghine de lemn care să fie strînse cu șuruburi peste tot unde simțea dureri. Eu cred că el și-a lezat în felul acesta nervii, astfel că, în cele din urmă, abia își mai putea folosi picioarele, zăcînd aproape tot timpul în pat.“

S-ar putea crede că un bărbat atît de multilateral și cu relații și cunoștințe atît de numeroase, avînd în plus legături strînse cu curțile regale și casele princiare, are parte de o înmormîntare luxoasă, atunci cînd moare în 1716, la vîrsta de 70 de ani. Însă nu se întîmplă nimic de acest fel. Curtea regală se ține deoparte. Leibniz este coborît în pămînt aproape neobservat.

Dacă cineva întreabă în ce constă performanța filozofică a lui Leibniz, va primi probabil răspunsul următor: în proiectul unei monadologii. Dacă el întreabă mai departe ce este aceasta, atunci răspunsul va suna cam așa: o doctrină cam bizară despre lucrușoare stranii numite monade, care ar trebui să reprezinte principiul realității. Dacă însă întreabă și mai departe, atunci domnește de cele mai multe ori tăcerea. De aceea, prezentarea gîndirii lui Leibniz trebuie să urmărească mai întîi să explice ce vrea să spună el cu teoria sa despre monade, dar și mai mult: ce îl determină să interpreteze monadologic realitatea.

Mai întîi, Leibniz ajunge să se opună într-o chestiune decisivă marelui său precursor, filozoful francez Descartes. Acesta era de părere că realitatea lucrurilor este suficient înțeleasă atunci cînd el o concepea ca fiind întinsă. Această perspectivă, obiectează Leibniz, necesită totuși o întregire. Simpla întindere nu explică faptul că un lucru opune rezistență, atunci cînd este atins, și nici faptul că acesta, de exemplu un animal, poate să fie activ prin el însuși. Pentru a cuprinde și acest aspect în interpretarea realității, Leibniz introduce conceptul de forță. Orice lucru este cu adevărat prin faptul că în el sînt active niște forțe, ca un fel de puncte de forță. În spatele realității vizibile se deschide astfel o realitate propriu-zisă și adevărată: lumea forțelor invizibile.

Astfel s-a făcut un prim pas în direcția unei înțelegeri a conceptului de monadă. Punctele de forță, de la care pornind Leibniz interpretează realitatea, sînt unități foarte mici. Ce-i drept, nu în felul materiei, despre care Leibniz presupune că poate fi divizată la infinit. Ele sînt mai degrabă unități indivizibile și originare. Cuvîntul grecesc pentru unitate este *monás*. De aceea, Leibniz numește punctele de forță monade.

El dobîndește o înțelegere mai largă tratînd în mod special un anumit domeniu al realității: acela al ființelor însuflețite, al organismelor. În cazul acestora, iese la iveală în mod predilect forța care le este inerentă. Fiecare are un centru, un principiu activ, o unitate în sine, care dirijează și organizează tot ce se petrece cu aceste vietăți. Întreaga realitate — conchide Leibniz — trebuie gîndită prin analogie cu organismul; căci cele neînsuflețite trebuie să fie concepute pornind de la cele însuflețite și nu invers, cele însuflețite pornind de la cele neînsuflețite. Dar atunci punctele de forță din ființările neînsuflețite sînt de același fel cu cele din organisme, ceea ce înseamnă că toate aceste unități foarte mici, toate monadele, sînt însuflețite.

Grație acestui punct de vedere se ajunge la o însuflețire globală a lumii. „Întreaga natură este plină de viață.“ Leibniz descrie acest lucru foarte plastic: „Orice bucată de materie poate fi concepută la fel ca o grădină plină de plante, sau ca un iaz plin de pește. Însă orice ramură a plantei, orice parte componentă a animalului, orice strop din sîngele lui

sînt la rîndul lor o astfel de grădină şi un astfel de iaz. Şi cu toate că pămîntul şi aerul dintre plantele grădinii sau apa dintre peştii din iaz nu sînt nici plante, nici peşti, ele conţin la rîndul lor plante şi peşti, numai că adesea de o fineţe insesizabilă pentru noi. Astfel, nu există nimic gol, nimic nerodnic, nimic neînsufleţit în univers." Împărăţia infinită a realităţii rezultă din mulţimea infinită a monadelor însufleţite, dintre care nici una nu este identică cu cealaltă. Acest lucru îi prilejuieşte lui Hegel observaţia ironică: „Afirmaţia că nu există două lucruri care să fie egale unul cu celălalt se înfăţişează cu claritate într-o anecdotă după care Leibniz a făcut această afirmaţie la o Curte Regală, şi doamnele au fost determinate să caute printre frunzele copacilor să vadă dacă nu găsesc două identice. Vremuri fericite pentru metafizică, cînd ea era practicată la Curtea Regală şi cînd nu era necesar nici un alt efort pentru a verifica afirmaţiile sale decît să compari frunzele copacilor!"

În cercetarea realităţii, Leibniz a trecut pînă acum cu vederea un important domeniu al fiinţei: fiinţa spirituală. Dar şi aceasta ţine de realitate. De aceea, Leibniz trebuie să o includă în concepţia sa. Mai mult, conform principiului său, că inferiorul trebuie interpretat prin superior, el trebuie să încerce să explice întreaga realitate prin analogie cu spiritul. Esenţa spirituală are două caracteristici: faptul că are reprezentări şi faptul că aspiră de la o reprezentare la alta. Dacă esenţa monadei este interpretată pornind de la spirit, atunci oricărei monade trebuie să i se atribuie aceste două aspecte, al reprezentării şi al aspiraţiei. De fapt, chiar aşa interpretează Leibniz realitatea. Ceea ce este cu adevărat real în realul aparent este monada, ca un punct de forţă însufleţit, care se distinge prin reprezentare şi aspiraţie.

Această concepţie este stranie. Trebuie să se admită că scaunul, masa, patul nu sînt deloc acele lucruri materiale care ni se par nouă că sînt. Ceea ce este real în ele sînt mai degrabă punctele de forţă înzestrate cu reprezentare şi aspiraţie. Totuşi această idee trebuie să fie admisă cu toată duritatea ei, ca fiind ideea fundamentală a lui Leibniz. Ea este doar atenuată prin faptul că Leibniz afirmă că punctele de forţă din fiinţările neînsufleţite ar avea doar reprezentări confuze, comparabile cu felul în care sînt reprezentările omului, atunci cînd el cade în leşin. Cu toate acestea, stranietatea se menţine.

Prin faptul că distinge în monade reprezentări confuze şi reprezentări clare, Liebniz ajunge la o gradare caracteristică a domeniului monadelor. Jos de tot stau monadele cu reprezentări exclusiv confuze, „monadele goale"; ele constituie lumea anorganică. Deasupra lor se ridică lumea celor însufleţite, a organismelor, ale căror monade, pe lîngă numeroase reprezentări confuze, au deja cîteva reprezentări clare. Acesta este cazul omului; cunoaşterea lui progresează în aşa măsură, încît monada lui

centrală, adică monada care le guvernează pe toate celelalte, se ridică de la reprezentări confuze la reprezentări clare. Dar Dumnezeu, monada originară, are reprezentări exclusiv clare; el vede realitatea așa cum este ea cu adevărat: ca o uriașă împărăție a monadelor.

Concepția monadologică a lui Leibniz se lovește totuși de o dificultate: conviețuirea monadelor devine o problemă. N-ar trebui oare să se admită faptul că monadele au influență unele asupra celorlalte, deoarece chiar și în lumea văzută lucrurile se influențează unele pe altele? Leibniz contestă această posibilitate, și asta pentru că gîndește consecvent conceptul de forță. Tot ceea ce se întîmplă cu monada se petrece pornind de la aceasta însăși, așa cum în cazul unui resort, tot ceea ce el exercită vine din forța lui internă. În cazul monadei, trebuie ca „totul să-și aibă originea în temeiul său propriu". Dar atunci nici o monadă nu poate primi vreo influență din partea alteia și, prin urmare, nu poate exercita o astfel de influență. Leibniz exprimă plastic această stare de lucruri în parabola despre lipsa de ferestre a monadelor. „Monadele nu au ferestre prin care ceva să poată să pătrundă înăuntru sau să iasă în afară." Ele sînt complet autarhice.

Însă Leibniz trebuie să explice cum se ajunge la receptarea unei lumi exterioare în monadele înzestrate cu reprezentări clare. În acest scop, el introduce ipoteza că fiecare monadă conține din capul locului în interiorul ei, într-un mod confuz, reprezentarea tuturor celorlalte monade și, în consecință, a întregii realități. În ea este prezentă întreaga lume; ea este o „oglindă vie și neîntreruptă a Universului", un „microcosmos", ba chiar, în măsura în care ea cuprinde totul, „o mică divinitate". De altfel, monada conține de la bun început nu numai ceea ce este de fiecare dată real în mod actual, ci și ceea ce a fost și ceea ce va fi odată; monada este „plină de viitor și încărcată de trecut". În mod concret, aceasta înseamnă că, de exemplu, monada centrală a unui european poartă în sine reprezentarea confuză a unei bucăți de lemn depuse cu o mie de ani înainte, pe țărmul chinezesc.

Nu este aceasta o imagine prea temerară a lumii? Dacă orice monadă există închisă în sine, fără legătură cu altele, nu se ajunge atunci la un solipsism total? Dacă celelalte monade nu se anunță prin nici un semn, atunci de unde știe monada înzestrată cu voință că lumea reprezentată în interiorul ei există și în realitate? Nu este atunci lumea o simplă reprezentare fără existență reală? Și nu este Leibniz împins astfel spre un idealism absolut, conform căruia întreaga realitate, afară doar de subiectul izolat, este simplă aparență?

Leibniz nu mai dă nici o lămurire în privința acestor lucruri, stăruind în schimb, fără să aibă o întemeiere, asupra faptului că există o lume reală cu infinit de multe monade. El se întreabă cum de este posibil ca

în această lume de monade să nu domnească o dezordine totală, un haos pur. Răspunsul său se bazează pe două idei. Mai întîi, el susține că oricărei monade îi este dată de la originea ei o lege internă, care reglementează tot ce se petrece cu ea. În al doilea rînd, el introduce ideea armoniei prestabilite. Conform acesteia, tot ce se petrece în monadele infinit variate se află de la început în consens. Prin urmare, dacă, de exemplu, doi oameni se observă unul pe altul, atunci potrivit teoriei monadelor, ei nu se deschid reciproc, unul către celălalt, ci în monada centrală a unui om este plănuit încă de la originea ei ca în această clipă reprezentarea confuză, prezentă deja în ea, despre monada centrală a celuilalt om, să devină clară, iar în monada centrală a celuilalt om să se întîmple același lucru.

Prin ce se întemeiază totuși această armonie prestabilită? Prin ce s-a menținut întregul monadelor în acordul lor reciproc? Cum în vremea sa nu putea fi altfel, Leibniz răspunde la această întrebare invocînd conceptul de Dumnezeu. Dacă legile interne ale monadelor izolate și armonia dintre ele trebuie să fie fixate de la început, atunci acest lucru se poate întîmpla numai prin Dumnezeul creator. Soluția care susține gîndirea monadologică este așadar ideea creației.

Pentru a asigura extrema unitate a sistemului său, Leibniz încearcă să dovedească existența lui Dumnezeu. Prima demonstrație a existenței lui Dumnezeu, care amintește de Anselm din Canterbury, sună astfel: „Trebuie să am o idee despre Dumnezeu, sau despre o ființă perfectă; dar ideea acestei ființe cuprinde toate perfecțiunile, iar existența este una dintre ele; în consecință această ființă există.“ O altă demonstrație pornește de la faptul că există adevăruri sau esențialități veșnice, de exemplu adevărurile matematice. Ceea ce este enunțat în acestea trebuie să aibă o origine. Această origine nu poate fi decît intelectul lui Dumnezeu, „domeniul adevărurilor veșnice“; căci acesta conține „ideea tuturor lucrurilor posibile“. Mai departe, Dumnezeu e demonstrat ca fiind temeiul lucrurilor accidentale din lume; căci faptul că există ceva accidental trebuie să aibă un temei suficient, care se întinde dincolo de ceea ce este accidental: Dumnezeu. În sfîrșit, o ultimă demonstrație a lui Dumnezeu, cea specific leibniziană, pornește de la sistemul armoniei prestabilite; acest sistem necesită un spirit ordonator care pune în acord tot ceea ce se petrece în lumea monadelor, spirit care nu poate fi decît Dumnezeu.

Pornindu-se de la doctrina monadelor și de la ideea armoniei prestabilite, vor fi determinate esența și activitatea lui Dumnezeu. Într-un fel, Dumnezeu este marele matematician care calculează tot ceea ce devine în lume, care proiectează legi interne pentru fiecare monadă, punînd în acord întregul tuturor monadelor. Însă pentru Leibniz, Dumnezeu este

în același timp și originea tuturor monadelor; acestea iau naștere din el printr-o „străfulgerare permanentă", prin care, cum observă Schelling, „Dumnezeu este gîndit oarecum ca un nor mustind de realitate". Într-o altă privință, creația lumii monadelor este explicată prin faptul că Dumnezeu produce o mulțime infinită de puncte de vedere, din care fiecare în parte reprezintă o monadă; în această privință, lumea este diversitatea viziunilor divine.

În legătură cu problemele de mai sus se ajunge la întrebarea de ce lumea, dacă provine totuși din Dumnezeu, conține atît de multă suferință, boală și rău; aceasta este problema teodiceei, a justificării lui Dumnezeu, care preocupa epoca lui Leibniz cu o stringență deosebită. Leibniz vrea să o rezolve susținînd că, în întregul unei lumi finite, tocmai datorită finitudinii s-ar putea ca nu toate lucrurile să fie la fel de perfecte. De aceea, ar fi necesar ca Dumnezeu să amestece printre cele bune și răul și boala. Leibniz e totuşi sigur de faptul că Dumnezeu a ales din mulțimea lumilor posibile pe cea mai bună dintre ele. „Bunătatea îl împinge pe Dumnezeu la creație; și aceeași bunătate, îmbinată cu înțelepciunea, îl face să creeze ceea ce este cel mai bun." Ce-i drept, asupra acestui optimism, Voltaire își va revărsa, în fața priveliștii unei realități îndoielnice, batjocurile sale în lucrarea *Candide*.

Dar și Hegel este foarte critic la adresa lui Leibniz. El numește doctrina monadelor un „roman metafizic". Cum toate contradicțiile sînt reunite de către Leibniz, aparent fără nici un efort, în Dumnezeu, fără să se ivească mai întîi cu adevărat în aspectul lor contradictoriu, Hegel scrie cuvintele răutăcioase: „Dumnezeu este ca un jgheab în care se varsă toate contradicțiile."

Voltaire sau rațiunea la ananghie

Voltaire, luminatul principe al iluminismului, omul limpezimii și al clarității, a dus o viață extrem de încurcată. Încurcăturile încep încă de la naștere. Savanții nu s-au pus încă de acord cînd și unde s-a născut și dacă tatăl său i-a fost cu adevărat tată. Confuzia nu se oprește aici. Cum doica îl crede inapt pentru viață, ea îl botează în grabă, fiind mai tîrziu nevoie de oarecare osteneală pentru a se repeta botezul obișnuit. Ceea ce dovedește că Voltaire a avut încă din scutece greutăți cu cerul, cu care se va certa apoi o viață întreagă.

Căci el trăiește mereu în conflict cu reprezentanții cerului, cu preoțimea, dar și cu reprezentanții autorității pămîntești, mult prea supuși bisericii. Multă vreme Voltaire nu se poate stabili nicăieri în liniște; la Paris i se interzice șederea. Din cînd în cînd este întemnițat în Bastilia, unde se bucură totuși de privilegiul de a lua masa împreună cu directorul închisorii. Este calomniat și surghiunit, scrierile îi sînt interzise și arse. Despre operele sale se spune că sînt de o îndrăzneală nebună, că sînt areligioase, scandaloase, Voltaire fiind învinuit de rea-credință și de frivolitate, iar oamenii fiind puși în gardă împotriva lui, ca împotriva unei otrăvuri periculoase. Un profesor de teologie se mînie pe providență pentru a fi lăsat un asemenea om să vadă lumina zilei. Voltaire se consolează cu ideea că toate aceste potrivnicii nu sînt stîrnite doar de destinul său personal, ci ele vin din faptul că „filozofia, imediat ce apare, este expusă persecuțiilor". De altfel, multe dintre operele sale nu pot apărea decît în anonimat, iar dacă se descoperă cine le-a scris, Voltaire se vede silit să nege că ar fi autorul lor. O și face fără probleme de conștiință: „trebuie să minți ca un diavol". Dar nu o face numai pentru a-și disimula intențiile. Uneori îndrăznește, dacă i se pare profitabil, să-și mărturisească credința catolică și chiar să se împărtășească din sfintele taine. Persistă astfel în duplicitate. De altfel, își mărturisește, fără nici un ascunziș, slăbiciunea: „vreau din tot sufletul să mă declar un bun creștin, nu vreau să devin martir".

Dar și viața privată a lui Voltaire este plină de confuzii. Pana lui ascuțită îi devine fatală. Chiar și pe regele prusac, care îl invită din admirație la Potsdam, îl părăsește în urma neînțelegerilor și intrigilor, neputîndu-se spune că nu și-a avut și el partea de vină. Este mereu încurcat în noi istorii amoroase: cu marchize, cu actrițe, cu soțiile prietenilor, cu fete cumsecade de burghezi, cu demimondene și chiar cu propria-i nepoată. Pentru acest mod de viață hedonist, Voltaire oferă o justificare teologică: „Dumnezeu ne-a adus pe lume ca să ne amuzăm. Tot restul e plat, hidos și jalnic.“ Dar pentru a se amuza în permanență are nevoie de bani, și în această privință lucrurile stau prost multă vreme. Deși are un tată înstărit, Voltaire va face primii pași încărcat de datorii și va trece ceva timp pînă va ajunge să aibă o avere solidă, pe care o va aduna uneori într-un mod cam discutabil, dar care va face din el, la sfîrșitul vieții, un om bogat: un castel, cîteva vile la țară și o sută șaizeci de oameni în slujba sa. Dar chiar și acum persistă încă neorînduiala. Bătrînul Voltaire scrie: „m-am obișnuit cu dezordinea trupului și a sufletului“.

Cu toate aceste încurcături, faima lui sporește. În domeniul spiritului, Voltaire devine omul cel mai renumit al continentului. Vreme de aproape o generație este patronul spiritual al Europei. Și în zilele noastre încă, filozoful Dilthey îl slăvește ca pe „cel mai plin de viață dintre toți oamenii“. Cu Dumnezeu și cu lumea se află în relații personale sau în corespondență, dar e adevărat că mai mult cu lumea decît cu Dumnezeu, căci acesta din urmă nu-i pare a fi obiectul unei interpelări directe. Ni s-au păstrat de la el mai mult de douăzeci de mii de scrisori. Aproape că nu există nici o problemă importantă despre care Voltaire să nu știe să spună, în scrisorile sau în nenumăratele sale opere, ceva important sau, cel puțin, incitant. La acestea se adaugă dramele sale, atacate și interzise în repetate rînduri, dar mereu repuse în scenă spre marele entuziasm al publicului. Romanele sale sînt publicate de către o mulțime de edituri. De aceea, Goethe spune despre el: „A fost înzestrat într-un mod strălucit cu tot ceea ce în lumea asta trece drept o aptitudine sau o iscusință, sporindu-și astfel faima în toată lumea.“

În domeniul spiritului, viața lui Voltaire este o luptă continuă. Luptă pentru libertatea gîndirii, pentru toleranță, pentru pace, pentru fericirea oamenilor, pentru desființarea nedreptății și a oprimării. Pe scurt, pentru iluminism, înțeles nu ca o simplă teorie, ci ca practică. „Să aducem, dacă e cu putință, o lumină slabă în această noapte a erorii în care e cufundată lumea.“ De aceea, este numit de Nietzsche „cel mai mare eliberator al umanității“.

Principalul adversar al lui Voltaire este biserica. Nu obosește să dea la iveală ciudățeniile doctrinei creștine, „imaginea periculoasă a minciunilor sfinte de care e umplut pămîntul“. Biserica ne arată, în locul unui

Dumnezeu rațional, „un monstru pe care trebuie să-l iubim". Dumnezeu „a creat lumea și apoi a înecat-o, nu pentru a da naștere unui neam mai pur, ci pentru a o popula cu bandiți și cu tirani. Și după ce-i înecase pe părinți, a muncit pentru copiii lor, fără succes însă, pedepsind o sută de popoare pentru a nu fi știut despre moartea lui pe cruce, deși el însuși le ținuse în neștiință. Acest stăpîn care posedă din belșug ceea ce noi numim dreptate, acest tată care își iubește cu atîta nemărginită iubire copiii, acest Dumnezeu atotputernic, să fi creat el oare ființe după chipul său, pentru a le duce apoi în ispită printr-un spirit rău și lăsîndu-le pradă acestuia, pentru a le da morții după ce le crease nemuritoare, copleșind urmașii cu nefericire și nelegiuire? Și aceasta nu este încă contradicția cea mai revoltătoare pentru slaba noastră rațiune. Cum poate Dumnezeu, care mai tîrziu mîntuiește neamul omenesc prin moartea unicului său fiu, sau, mai bine zis, prin propria sa moarte — căci devine el însuși om și moare pentru oameni — să abandoneze aproape întreg neamul omenesc în ghearele spaimei de chinurile veșnice? Dacă privim această doctrină cu ochi de filozof, atunci ea este cu siguranță monstruoasă, oribilă. Ea face din Dumnezeu răutatea însăși."

Sînt doar două exemple dintre multe altele. Voltaire încearcă să demaște întreaga doctrină creștină ca fiind o superstiție. Superstiția, crede el, a dominat întreaga istorie a bisericii. „Superstiția, ivită în păgînism și preluată de iudaism, a infestat de la bun început biserica creștină." Ea este „ridicolă și detestabilă, cel mai rău dușman al venerației pure, pe care o datorăm ființei supreme". De aceea, „este timpul ca acest monstru al superstiției să fie pus în lanțuri".

Dar mai dăunător și mai periculos îi pare a fi lui Voltaire fanatismul. Acesta duce inevitabil la „patimă sîngeroasă", „cheamă la crimă", e o „manie infernală". „Religia creștină a costat umanitatea mai mult de șaptesprezece milioane de vieți omenești, dacă socotim doar un milion pe secol." De aceea, Voltaire crede că trebuie „să ne rugăm la Dumnezeu dimineața și seara, să ne izbăvească de fanatici". Dar pentru că în orice putere bisericească ghicește un asemenea fanatism, Voltaire își îndreaptă atacurile împotriva „conducătorilor ambițioși ai unui popor mult prea credul, care își ascund propriile interese în spatele intereselor cerului". Afirmă că „fiecare om rațional, fiecare om bine intenționat trebuie să privească secta creștină cu oroare". În final, merge pînă acolo că își semnează — el însuși nu lipsit de orice fanatism — fiecare scrisoare cu apelul la luptă *Ecrasez l'infame* — zdrobiți infama! În acest sens, se numește pe sine „marele demolator".

Această conștiință de sine a lui Voltaire se întemeiază pe încrederea că într-o zi va putea fi desființat tot răul prezentului. „Creștinismul va deveni mai rațional și, prin urmare, mai puțin înclinat la persecuții."

Voltaire e convins că această viziune a viitorului nu este o utopie îndepărtată: „o nouă generație, care detestă fanatismul, se ivește acum. Într-o zi filozofii vor ocupa primele locuri. Imperiul rațiunii deja se pregătește."

Lupta lui Voltaire împotriva creștinismului nu e nicidecum manifestarea unei gîndiri principial nereligioase, sau chiar a unui ateism declarat. Dimpotrivă, despre ateism Voltaire spune că e „îndreptat împotriva intereselor tuturor oamenilor" și îl numește un „monstru". Scrie explicit: „Nu sînt creștin, dar dacă nu sînt e dintr-un singur motiv: pentru a-l iubi mai mult pe Dumnezeu." Accentuează chiar „necesitatea credinței într-o ființă supremă" și își pune toată pasiunea în întrebările care se ivesc de aici: „Trebuie să ne intereseze tot ceea ce îi privește pe oameni. Problemele divinității, ale providenței ne privesc."

Dar ce Dumnezeu mai e și cel pe care îl venerează Voltaire? Cu siguranță nu Dumnezeul Vechiului și Noului Testament. Mai degrabă un Dumnezeu care nu are nevoie de nici o revelație particulară pentru a se face cunoscut oamenilor. Căci iată ce scrie Voltaire: „Gîndește-te că înțelepciunea veșnică a Atotputernicului a întipărit cu propria-i mînă religia naturală în adîncul inimii tale." În această religie se înrădăcinează ideea de Dumnezeu; ea izvorăște din „sentiment" și din „logica naturală". Omul e deci de la natură capabil să-l cunoască pe Dumnezeu. Dar, după părerea lui Voltaire, ce poate omul sesiza și exprima din ființa lui Dumnezeu?

Mai întîi, omului îi e cu neputință să cunoască cu certitudine că există o astfel de ființă supremă. Voltaire ne oferă chiar un fel de demonstrație a existenței lui Dumnezeu: „Există ceva, deci există ceva etern, căci nimic nu provine din nimic." Această idee este „un adevăr asigurat pe care spiritul nostru se poate bizui". Dar mai sînt posibile și alte modalități de cunoaștere a existenței lui Dumnezeu, care, dacă nu posedă, ce-i drept, o certitudine absolută, posedă totuși una aproape desăvîrșită. „Fiecare operă, în care putem recunoaște mijloace și scopuri, anunță un creator; totalitatea lumii, compusă din forțe și mijloace care toate își au scopul lor, trimite la un creator atotputernic și atotștiutor. Aceasta e o probabilitate căreia îi revine cea mai mare certitudine." Voltaire crede că această demonstrație a existenței lui Dumnezeu e confirmată de descoperirile lui Newton, căci numeroasele „legi care rămîn mereu aceleași fac necesar un creator". Stă astfel în puterea rațiunii să ajungă la un concept pur de Dumnezeu. „Dumnezeu e ființa necesară, inteligența răspîndită în natură, marele spirit din marele Tot." În plus, îi mai pot fi atribuite, cu o oarecare siguranță, unitatea și eternitatea.

Dar cunoașterea lui Dumnezeu nu poate progresa mai mult. „Este oare fără sfîrșit acest creator suprem, este el pretutindeni, nefiind legat de nici un loc? Cum putem noi răspunde la această întrebare, cu intelectul

nostru limitat și cu puținele noastre cunoștințe?" Dar nici la întrebarea particulară, privitoare la proprietățile lui Dumnezeu, nu putem răspunde; omul e mereu în primejdia de a născoci determinații umane lui Dumnezeu. „Noi nu posedăm nici o reprezentare potrivită despre divinitate, ne mișcăm cu trudă de la o presupunere la alta și ajungem numai la foarte puține certitudini." Și totuși: „Filozoful care recunoaște un Dumnezeu are pentru sine o mulțime de probabilități, care sînt aidoma certitudinii." Căci „filozofia ne învață că această lume trebuie să fie orînduită de către o ființă inconceptibilă, eternă și care subzistă prin sine".

În tot acest context, Voltaire inventează o demonstrație a existenței lui Dumnezeu, cum n-a mai inventat nimeni înaintea lui. „Mă mir că printre atîtea demonstrații elucubrante ale existenței lui Dumnezeu, nu i-a trecut încă nimănui prin cap să invoce distracția ca argument; distracția este ceva divin și eu unul cred că cine bea un Tokai bun, cine sărută o femeie frumoasă, într-un cuvînt, cine are senzații plăcute trebuie să recunoască o ființă binefăcătoare supremă."

În fața unor asemenea argumentații ale intelectului uman sănătos, „subtilitățile metafizice" transmise de istorie își pierd pentru Voltaire forța. „Metafizica este domeniul îndoielii și romanul sufletului." „În metafizică conchidem aproape exclusiv numai pe seama probabilității; înotăm cu toții într-o mare al cărei țărm nu l-am văzut niciodată." „Înotăm în marea incertitudinii, și nu poate fi decît așa, căci sîntem niște animale înalte de aproximativ cinci picioare și jumătate, avînd un creier de aproximativ patru țoli cubici."

Dar, într-un loc, Voltaire crede că poate depăși limitele neștiinței generale privitoare la Dumnezeu. El scrie într-o îndrumare destinată unui viitor stăpînitor: „Natura v-a dovedit existența unei ființe supreme; inima trebuie acum să vă spună că există un Dumnezeu drept." Căci Voltaire e convins, tocmai privitor la cunoașterea originară a inimii, „de existența unei ființe supreme, care pedepsește crima fără cruzime și care răsplătește cu bunătate acțiunile virtuoase". Dar cînd argumentează această idee, Voltaire devine ambiguu. Uneori avem impresia că el își exprimă propria convingere profundă. Apoi însă scrie din nou că dacă reclamă o asemenea idee de Dumnezeu este doar pentru că ea e folositoare menținerii ordinii statale și sociale. „Principilor și popoarelor le este absolut necesar să li se fi întipărit în minte ideea unei ființe supreme, creatoare, cîrmuitoare, recompensatoare și răzbunătoare." „Societatea are nevoie de această convingere"; „poporul are nevoie de o religie". În acest context, Voltaire rostește vorbele devenite între timp celebre: „Dacă Dumnezeu n-ar exista, ar trebui să-l inventăm."

Cînd cercetează relația lui Dumnezeu cu lumea, Voltaire depășește cu mult scepticismul general, care afectează întrebarea privitoare la posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu, căci acum își face loc în gîndirea sa despre Dumnezeu o îndoială deznădăjduită, care îl frămîntă pe Voltaire mai ales după marele cutremur de la Lisabona. „Natura e foarte crudă. E greu de imaginat cum se poate ca legile mișcării din «cea mai bună dintre lumile posibile» să producă catastrofe atît de înspăimîntătoare. Precum sute de mii de furnici, semenii noștri sînt zdrobiți dintr-o lovitură în mușuroiul nostru, și jumătate din ei pier, fără îndoială, într-o agonie de nedescris, în dărîmăturile de sub care nu mai pot fi scoși. Ce jalnic joc al nenorocului mai este și jocul existenței umane!"

Vestea cutremurului de la Lisabona, dar și experiențe proprii, cît și un simț ascuțit al realității îi trezesc lui Voltaire îndoiala cu privire la ceea ce se petrece în lume. Chiar și natura face nesfîrșit de multe greșeli: avortoni, ciumă, otrăvuri, ținuturi pustii; „alături de atîta ordine, atîta dezordine, alături de atîta forță modelatoare, atîta distrugere: această problemă îmi dă adesea dureri de cap". În viața omului nu este altfel. Pretutindeni există „suferințe ale indivizilor, boală, crimă, moarte și osîndă; înțeleagă asta cine poate!" Dar mai întîi de toate sîntem confruntați cu stranietatea durerii și a morții. Există „un potop de rele în care ne înecăm", iar istoria aproape că nu ne arată decît întuneric. Veșnic există crime încununate de succes. Istoria constă, în mare parte, doar din scene sîngeroase; e o „îngrămădire de suferință și de cruzime", un „lanț aproape niciodată întrerupt de suferințe", „o adunătură de crime și de stupizenii". Așadar, lumea nu este, precum pretinde Leibniz, cea mai bună dintre lumile posibile, ci este „cel mai rău dintre toate globurile pămîntești". „Fericirea nu este decît un vis și singură durerea este reală; simt aceasta de optzeci de ani și nu știu altceva decît să mă dau bătut și să-mi spun că țînțarii există pentru a fi devorați de păianjeni, precum oamenii de mîhnire. Lumea aceasta este o vale a plîngerii."

Cu asemenea gînduri, Voltaire ajunge în mod inevitabil să se confrunte cu întrebarea privind sensul existenței. „N-ar fi cumva mai bun neantul decît această masă de ființe, create necontenit pentru a se destrăma apoi din nou, decît această mulțime de animale ce se nasc și se reproduc, doar pentru a înghiți altele și pentru a fi ele însele înghițite, decît această mulțime de ființe înzestrate cu simțire, predestinate la atîtea sentimente dureroase și, în sfîrșit, decît această mulțime de ființe raționale care acceptă doar atît de rar rațiunea? Ce sens au toate acestea?" Conform intenției sale de ansamblu, Voltaire leagă această întrebare de problema lui Dumnezeu. Putem oare crede în bunătatea lui Dumnezeu, cînd se vădește atîta absurditate în lumea creată de el? Voltaire face încercări disperate pentru a rezolva această problemă a justificării lui Dumnezeu,

a teodiceii. Mai întîi, el afirmă că răul din lume poate fi totuși împăcat cu providența lui Dumnezeu: „Ar trebui oare să-l tăgăduim pe Dumnezeu din cauza unui acces de febră?“ „Pentru Dumnezeu răul nu există, el există numai pentru noi.“ Dar se vede curînd că aceste subterfugii nu pot mulțumi. Și astfel interogația sfîrșește prin înțelegerea faptului că acțiunea lui Dumnezeu este enigmatică. „Eu nu vreau să cercetez dacă marele arhitect al lumii este bun, îmi ajunge că el există.“ Și totuși nici aceasta nu este o soluție. De aceea, la sfîrșit stă propoziția: „Problema binelui și răului rămîne un haos care, pentru cercetătorul cinstit, este de nedeslușit.“

Astfel scepticismul va triumfa pînă la urmă asupra cunoașterii rațiunii. „Totul în jurul vostru, totul în voi este o enigmă a cărei dezlegare nu îi este dat omului s-o ghicească.“ Rămîne doar resemnarea. „Uneori, aproape că mă învinge disperarea, cînd mă gîndesc că după atîta căutare tot nu știu de unde vin, ce sînt, încotro merg și ce va ieși din mine.“ „În tot ce am văzut și am făcut nu este nici o licărire de rațiune. După ce am chibzuit bine, la cei șaizeci de ani plini de prostiile pe care le-am trăit și le-am făcut, îmi pare că lumea este o adunătură de deșertăciuni care îi fac omului rău. Plictiseală și amăgire — asta este viața. Bătrîni și tineri, nu facem decît baloane de săpun. Sîntem mingi de aer pe care mîna destinului le aruncă la întîmplare; țopăim de cîteva ori, unii pe marmură, alții pe gunoi, apoi s-a terminat pentru totdeauna.“ „Toți sîntem în această lume ca niște prizonieri de război, condamnați la moarte, amuzîndu-se în clipa de față pe pajiștea lor. Fiecare așteaptă să-i vină rîndul la spînzurătoare, fără a ști ceasul; iar cînd sorocul vine, constatăm cu toții că am trăit degeaba.“

Uneori, disperarea pe care o trezește în Voltaire mizeria umană se transformă în resemnare blîndă. „Am cunoscut foarte tîrziu fericirea în această lume, dar în cele din urmă am cunoscut-o; doar puțini vor putea spune același lucru despre ei.“ „Acum am dobîndit ceea ce am vrut întreaga mea viață: independență și liniște.“ Dar apoi, din nou, Voltaire nu se poate abține să nu intervină în luptele vremii sale, căci „scriu pentru a acționa“. Acesta îi și pare a fi sensul filozofării. „Filozofi, adunați-vă laolaltă! Dați apoi legea și veți deveni stăpînii națiunii.“ Îl cuprinde însă din nou tristețea. „Totul trece și, în cele din urmă, ne ducem și noi, în căutarea neantului.“ Doar filozofia, ca reflecție liniștită, mai poate ajuta. „Mă pregătesc destul de filozofic pentru marea călătorie.“ Căci „filozofia este bună la ceva: ea mîngîie“; ea „aduce liniște sufletului“. Trebuie însă să ne hotărîm a ne dărui filozofării. „Trebuie să știm și să riscăm ceva. Filozofia cere să avem curaj.“

Rousseau sau nefericirea gînditorului sentimental

Putem medita asupra lui Dumnezeu. Putem medita asupra lumii. Dar putem lega firul gîndirii și de propria noastră existență. E ceea ce face Jean Jacques Rousseau. El e probabil gînditorul cel mai egocentrist din istoria filozofiei. El însuși scrie că și-a dobîndit întreaga cunoaștere despre om — și aceasta îl interesează în mod deosebit — desăvîrșindu-se pe sine. „De unde să-și ia pictorul și apologetul naturii umane modelul, dacă nu l-ar fi găsit în propria inimă? El a înfățișat natura așa cum a simțit-o în sine."

Iată de ce sînt *Confesiunile* — cartea în care Rousseau își descrie viața, dar editată abia după moarte — una dintre cele mai importante opere ale sale. Aici el își evocă devenirea, istoriile și istorioarele drumului său, cu o sinceritate necruțătoare. Chiar de la început mărturisește: „Încep o întreprindere pentru care nu există un exemplu și pe care nu o va imita nimeni. Vreau să înfățișez un om asemenea mie, în întregul adevăr al naturii, iar acest om voi fi eu, eu singur." „Am povestit binele și răul cu aceeași sinceritate. N-am trecut sub tăcere ceva rău, nici nu am adăugat ceva bun." *Confesiunile* devin astfel un amestec între conștiința îndreptățită a propriei particularități și un hibris aproape demonic. „Îmi citesc în inimă și cunosc oamenii. Nu sînt făcut precum nici unul din cei pe care i-am văzut; îndrăznesc chiar să cred că nu sînt alcătuit ca vreun alt muritor. Dacă nu sînt mai bun, sînt cel puțin altfel. Dacă natura a făcut bine sau rău, cînd a distrus forma în carc m-a turnat, poate fi judecat abia după ce am fost citit. Oricînd va suna trîmbița judecății de apoi, eu mă voi înfățișa cu această carte în mînă judecătorului suprem."

Rousseau s-a născut în 1712 la Geneva și a murit în 1778, în apropiere de Paris. Cei șaizeci și șase de ani cuprinși între aceste date sînt o înlănțuire neîntreruptă de întîmplări tulburi, de nefericire reală și închipuită, de controverse înverșunate cu prietenii și cu dușmanii. Cînd se aruncă într-o activitate febrilă, cînd se cufundă în vis și într-o viață vegetativă și inertă, cînd se refugiază din fața răutății lumii, în prăbușiri

nervoase. În tinerețea sa, se apucă de aproape toate nebuniile care i se oferă unui tînăr alungat dintr-o casă burgheză cinstită; devine scrib ucenic, meșteșugar, elev de preot, profesor de muzică, camerist educator, muzicant, sau angajat la oficiul de cadastru. Mai tîrziu devine secretar în serviciul diplomatic, copist de note muzicale — cînd inventează un sistem propriu de note — dirijor, compozitor de operă cu destul succes și autor de drame. Operele îi sînt reprezentate la Curtea Regală de la Versailles, compozitorul remarcîndu-se însă la spectacole în mod neplăcut, prin ținuta mult prea neglijentă. În timpul acestei vieți nestatornice hoinărește între Geneva, Italia, Elveția, provincia franceză, Paris; la interval de cîțiva ani, uneori la cîteva luni, își schimbă locuința. În toată această perioadă tulbure, își atribuie, grație fanatismului său moral, tot felul de vicii: furtișaguri, minciuni, accese de lene, calomnierea unor fete cinstite, lipsă de discernămînt în lectura romanelor, iar mai tîrziu în lecturile sale filozofice și istorice.

Dar Rousseau ne oferă în *Confesiunile* sale informații exacte și despre viața sa erotică. Numai că, după propria-i mărturisire, aceasta se desfășoară mai mult în fantezie decît în realitate. Evenimentul hotărîtor îl constituie loviturile pe care le primește, ca băiat, de la educatoarea sa. Cea mai mare plăcere i-o provoacă, de acum pentru toată viața, faptul de a fi lovit, chiar dacă nu îndrăznește vreo dată să-i ceară unei femei acest serviciu amoros. Cu toată sinceritatea, dacă nu cu puțină mîndrie, Rousseau relatează și despre înclinația de o viață către onanie și despre predispoziția lui către exhibiționism, care uneori aproape că îi aduce cîte o ciomăgeală. Într-un sfîrșit, cunoaște o femeie cam extravagantă din înalta societate, Madame de Warrene, cu treisprezece ani mai bătrînă ca el, care îl convertește pentru un timp la catolicism, dar care îi oferă și găzduire, ținîndu-i loc pentru multă vreme, de mamă și de iubită; e drept că îi provoacă și supărare, căci nu este făcută să se mulțumească cu un singur amant. După ce, în sfîrșit, se desparte de ea și după încă alte cîteva escapade cu curtezane venețiene, în timpul cărora îi este în permanență teamă de contractarea unui sifilis, se împrietenește cu o cameristă, o fată simplă, pe care o cunoaște într-un hotel. Pe această fată o învață cu greu să scrie, pentru ca, în cele din urmă, după douăzeci și trei de ani de conviețuire, să o ia de soție. Dar el, marele teoretician al educației, nu se descurcă deloc cu familia. Își duce cei cinci copii ai săi la orfelinat pentru că fac prea mult zgomot și pentru că îi creează cheltuieli prea mari. În rest, nici legătura stabilă și nici statutul de bărbat căsătorit nu-l împiedică să se aprindă de iubire pentru doamne nobile, însă cel mai adesea fără succes.

Gîndirea lui Rousseau este pe măsura vieții sale nestatornice. El este mai degrabă un om al inspirației decît al elaborării neîntrerupte a ideilor.

De aceea, ideile lui decisive sînt inspirații ale clipei, și asta începînd chiar cu prima, care dintr-o dată îl face faimos. Academia din Dijon anunță un concurs cu tema: „A contribuit progresul științelor și artelor la îmbunătățirea moravurilor?“ Bineînțeles că bravii academicieni așteaptă, întru totul în spiritul iluminismului, un imn entuziast închinat caracterului progresist al cuceririlor culturale. Dar Rousseau contestă abrupt un asemenea progres. Evoluția în științe și arte nu este pentru el decît decădere în domeniul umanului. Dar așa ceva trebuie să provoace spaima contemporanilor. Căci răspunsul lui Rousseau dezvăluie găunoșenia epocii, atît de mîndre de sine, a iluminismului. „Luxul, neînfrînarea și robia au fost în toate timpurile pedeapsa pentru eforturile pline de trufie prin care am năzuit să ieșim din neștiința fericită, în care ne-a așezat înțelepciunea divină.“ „Dumnezeule atotputernic, mîntuiește-ne de cunoștințele și de artele părinților noștri și dă-ne înapoi incertitudinea, inocența și sărăcia!“

Această idee fundamentală îi vine lui Rousseau pe cînd se afla odată pe drumul către castelul Vincennes, unde era ținut închis prietenul său Diderot, bănuit de ateism. „Dacă ceva s-a asemuit vreodată unei inspirații subite, atunci aceasta a fost agitația care m-a năpădit. Dintr-o dată m-am simțit orbit de o mie de lumini, o mulțime de idei se îmbulzeau în mine pe neașteptate și cu o asemenea violență, că m-a cuprins o neliniște de nedescris. Mi-am simțit capul năpădit de o confuzie care se învecina cu beția. Simt o violentă strîngere de inimă, respirația mi-e grea și cum nu sînt în stare să merg mai departe mă așez sub un copac. Aici petrec o jumătate de oră într-o asemenea agitație, că atunci cînd mă ridic îmi descopăr haina umezită de lacrimi, fără să fi simțit cînd le-am vărsat. O, de-aș fi putut vreodată să descriu doar o frîntură din ceea ce am văzut și am simțit sub acel copac! Cu cîtă claritate aș fi putut atunci indica toate contradicțiile ordinii noastre sociale; cu cîtă forță aș fi putut înfățișa toate abuzurile orînduirilor noastre, cu cîtă limpezime aș fi putut dovedi că omul este bun de la natură și că doar orînduirile îl fac să devină rău. Tot ce am putut păstra și înfățișa în scrierile mele, din această mulțime de adevăruri care m-au străfulgerat sub acel copac, nu este decît un slab ecou a ceea ce m-a mișcat atunci.“

Această trăire face să fuzioneze într-un tot unitar ceea ce în opera lui Rousseau este dispersat. Redactează două scrieri care îi aduc faimă mondială: *Tratatul asupra științelor și artelor* și *Tratat asupra originii inegalității între oameni*. Aici se conturează deja ceea ce în operele viitoare va fi expus cu mai multă exactitate: critica de principiu a întregii sale epoci și încercarea de a cerceta temeinic esența omului în puritatea lui originară. Titlurile care urmează sună: *Julie sau noua Héloise*, *Émile sau despre educație*, *Despre contractul social*. Pretutindeni Rousseau

formulează aceeași problemă: cum poate fi împăcată esența originară a omului cu existența în societate și în stat, dar și cu necesitatea educației?

În ciuda recunoașterii crescînde a operei, viața lui rămîne nestatornică. Rousseau trăiește acum, mai mult rău decît bine, ca scriitor liber. Îl chinuie însă bolile. Melancolia și ipohondria, prezente dintotdeauna în ființa lui, se intensifică. Neîncrederea față de lume sporește. Dorința de singurătate crește și ea; încearcă să o potolească prin șederi la țară, fără ca ele să-i amelioreze însă constituția interioară și starea de sănătate. Se izolează din ce în ce mai tare, respingînd toți vizitatorii care vin acum puhoi să-l vadă pe bărbatul renumit. Se ceartă cu prietenii iluminiști: cu Voltaire, cu Diderot, cu d'Alambert, cu von Grimm. Încheie o scrisoare către Voltaire, cum nu se poate mai clar, cu propoziția: „Vă urăsc." Ce-i drept, nici Voltaire nu rămîne mai prejos în privința insultelor. El îl numește pe Rousseau bufon prost, monstru, șarlatan, tumoare a literaturii, excrementul secolului, sălbăticiune, calomniator. Dar Rousseau este persecutat deopotrivă de instituțiile pariziene și de cele genoveze; pe motiv că scrierile sale sînt necreștinești este emis un mandat de arestare împotriva lui; cărțile îi sînt arse în public. Dar unele din persecuțiile la care se simte expus și datorită cărora suferă sînt doar închipuite. Bănuiește că există o conspirație generală împotriva lui, vizîndu-i viața și scrierile. Deplînge „opera întunericului în care sînt de opt ani învăluit, fără să fiu în stare să răzbat prin bezna înspăimîntătoare". În cele din urmă, cade în mania persecuției. Un sejur în Anglia, unde îl invită filozoful David Hume, nu-l ajută cu nimic. Învrăjbit, Rousseau se desparte chiar și de acest prieten dezinteresat.

Înfățișarea lui exterioară devine bizară; poartă un ciudat veșmînt armenesc și o căciulă de blană. În final, moare înăcrit. Una din ultimele sale declarații sună: „Iată-mă singur pe pămînt, fără să am un frate, fără să am pe cineva care să-mi fie aproape, fără vreun prieten, fără nici o altă societate în afară de mine. Omul cel mai sociabil și mai afectuos dintre toți este proscris printr-o hotărîre unanimă. Nu-mi scuipă oare trecătorii în față, în loc să mă salute? Nu se amuză o întreagă generație îngropîndu-mă de viu?" Faima postumă a lui Rousseau este însă de nestăvilit. În timpul Revoluției Franceze osemintele îi sînt transferate în Panteon. Și aproape că nici una din marile personalități ale posterității, nici Herder și nici Goethe, nici Kant și nici filozofii idealismului german, nici Nietzsche și nici Tolstoi nu ar fi ajuns la realizările lor fără imboldul primit de la Rousseau.

Ființa contradictorie a acestui om, pornirea radicală către adevăr, instabilitatea și neliniștea lui demonică sînt cel mai bine exprimate de două judecăți contemporane asupra sa. Lessing scrie: Rousseau „este încă pretutindeni filozoful îndrăzneț care nu ține cont de nici o prejudecată,

oricît ar fi ea de unanim acceptată, ci el merge către adevăr pe drumul drept, fără să se sinchisească de adevărurile aparente pe care trebuie să le sacrifice la fiecare pas". Diderot, în schimb, declară: „Acest om mă umple de neliniște, în prezența lui mă simt ca și cum s-ar afla lîngă mine un suflet damnat. Nu vreau să-l revăd niciodată; m-ar putea face să cred în iad și în diavol."

Importanța lui Roussseau pentru istoria spiritului și a filozofiei rezidă mai întîi în faptul că el zguduie bazele pe care se sprijină gîndirea iluminismului. Rousseau vede în rațiune raționalitatea rece și sterilă, vede în formă un gest împietrit, în ideea progresului o iluzie, în pretinsa libertate o robie ascunsă. Deci tocmai acele motive pe care iluminismul le consideră responsabile de faima sa îi apar îndoielnice lui Rousseau. În concepția sa, ele distrug orice individualitate autonomă. „În moravurile și în gîndirea noastră domnește o uniformitate josnică și ordinară. Toate spiritele par turnate în aceeași formă. Neîncetat, politețea reclamă și buna-credință cere anumite lucruri; ne conformăm mereu uzanței și niciodată geniului propriu. Nu mai îndrăznim să părem ceea ce sîntem; și în această constrîngere permanentă, oamenii, care alcătuiesc acea turmă ce se numește societate, fac cu toții, în aceleași împrejurări, același lucru."

Teza critică a lui Rousseau afirmă că într-o asemenea nivelare și formalizare a conviețuirii sociale piere tot ceea ce este originar și natural. Aici se află, crede el, marea rătăcire a iluminismului. „Unde mai există un om al naturii care să ducă o viață cu adevărat umană, care să nu pună nici un preț pe părerile celorlalți, care să se lase călăuzit doar de înclinațiile și de rațiunea sa, fără a ține cont de ceea ce societatea, de ceea ce publicul aprobă sau blamează? Îl căutăm degeaba printre noi. Pretutindeni doar o poleială de cuvinte, pretutindeni doar o goană după o fericire ce nu e decît aparentă. Nimănui nu-i mai pasă de realitate; toți își orînduiesc ființa în aparență. Sclavi și bufoni ai amorului propriu, trăiesc vegetînd, nu atît pentru a trăi, cît pentru a-i face pe alții să creadă că ar fi trăit."

În această situație, Rousseau crede că cel mai important lucru ar fi descătușarea posibilităților unei existențe umane autentice. Pentru generația sa, acest lucru constituie o eliberare nemaiauzită orientată către propria-i ființă; ceea ce multă vreme a fost refulat reapare acum brusc la lumină. Kant poate astfel să scrie: „Rousseau a descoperit, mai întîi și mai întîi, în spatele diversității de conformație a oamenilor, natura adînc ascunsă a omului."

Acestei intenții îi este subordonat proiectul filozofic specific rousseauist. Principiul acestui proiect nu este rațiunea, ci ceea ce este originar în om: sentimentul. Căci adevărul este situat primordial nu în gîndire, ci în simțire, în iluminarea nemijlocită, în certitudinea inimii. „Nu vreau

să intru aici în discuţii metafizice care ne depăşesc orizontul şi care nu duc în definitiv la nimic. Nu am vrut să filozofez, am vrut să vă ajut să vă interogaţi inima. Dacă toţi filozofii ar dovedi că nu am dreptate, însă voi aţi simţi contrariul, atunci aş fi mulţumit." Prin urmare, sentimentul este preamărit mai presus de toate. *Noua Héloise* nu este decît un imn continuu închinat iubirii directe, care trece de toate barierele convenţionale. Această idee a întîietăţii sentimentului faţă de raţiune acţionează în continuare. Ea devine, în opoziţie cu pura raţionalitate iluministă, atitudinea generală a timpului.

Dacă totul ţine de întoarcerea omului la starea sa originară, atunci Rousseau trebuie să admită că iniţial omul a fost bun. Atunci cînd ascultă de inimă, de simţirea directă, atunci cînd nu se lasă tulburat de prezenţa celorlalţi, ci este cu adevărat singur cu sine, omul este bun. „Luaţi-ne progresele voastre nefaste, luaţi-ne greşelile şi viciile, luaţi-ne lucrarea oamenilor şi totul este bine."

Această idee va avea consecinţe importante pentru proiectul unei etici, aşa cum îl elaborează Rousseau. Şi anume, în simţirea originară se află directive pentru acţiune. „Eu nu deduc aceste reguli din principiile unei filozofii înalte, ci le găsesc întipărite de natură, ca trăsături de neşters, în adîncul inimii mele. Pe mine mă întreb ce fac şi ce vreau. Tot ce resimt drept bun e bun, tot ce resimt drept rău e rău."

Bineînţeles că aceasta nu înseamnă că omul trebuie să cedeze oricărei inspiraţii nemijlocite, că tot ceea ce pe moment îi trece prin cap este justificat moral. Dimpotrivă, pentru bunătatea unui sentiment şi a acţiunii care izvorăşte din el, există o instanţă ultimă care judecă definitiv în privinţa oricărei simţiri şi acţiuni. Această instanţă nu are, ce-i drept, un caracter raţional, ci este ea însăşi un sentiment absolut originar: conştiinţa. „Există în adîncul sufletului un principiu înnăscut al dreptăţii şi al virtuţii, în funcţie de care judecăm, în ciuda propriilor principii, dacă acţiunile noastre şi ale altora sînt bune sau rele, şi acest principiu eu îl numesc conştiinţă."

Dacă cercetăm afirmaţiile lui Rousseau despre bunătatea originară a omului, atunci ele par să exprime un optimism superficial. Totuşi, la o privire mai atentă, se vădeşte că teza potrivit căreia omul este bun de la natură nu este valabilă fără o idee restrictivă: E drept că Rousseau spune: „Totul este bun aşa cum se iveşte din mîinile creatorului lucrurilor." Dar el adaugă: „Totul se strică în mîinile omului." Deci şi pentru Rousseau omul este o fiinţă contradictorie. El nu este o unitate. „Vreau şi nu vreau; mă simt în acelaşi timp sclav şi liber; văd binele, îl iubesc şi fac răul; sînt activ, cînd dau ascultare raţiunii, şi pasiv, cînd mă las purtat de pasiuni; iar cînd sînt înfrînt cel mai mare chin este să simt că aş fi putut opune rezistenţă." Bunătatea originară a omului, admisă de Rousseau,

vrea deci să spună că acestuia îi e proprie posibilitatea şi vocaţia binelui, dar că îi este dată în acelaşi timp posibilitatea răului ca violenţă amenintătoare şi ca tentaţie.

Cînd Rousseau descrie starea naturală a omului ca pe o stare în care acesta este bun în chip pur, el nu vrea prin aceasta să propună o afirmaţie istorică. El nu afirmă că existenţa popoarelor sălbatice se desfăşoară într-o desăvîrşită armonie a vieţii. Ci mai degrabă el vrea să derive din ideea unei bunătăţi originare un apel adresat omului, de a se realiza în existenţa sa concretă. Şi nu doar în viaţa sa individuală, ci şi în cea socială, şi mai ales aici. Rousseau pune în faţa vremii sale o imagine ideală, asemeni unei oglinzi, o imagine care contrastează cu decăderea acesteia. „Cine vorbeşte despre starea naturală vorbeşte despre o stare care nu mai există, care poate că nu a existat niciodată, dar care trebuie totuşi gîndită, ca să putem înţelege corect prezentul."

Din perspectiva acestei idei fundamentale, lupta lui Rousseau împotriva societăţii este de înţeles. Societatea ascunde, falsifică şi obstrucţionează posibilitatea originară a omului de a fi bun. Căci în ea prevalează pur şi simplu amorul propriu. El este rădăcina tuturor relelor. Pe această cale, Rousseau găseşte o ciudată rezolvare problemei originii răului, problemă care din vechime i-a preocupat neîncetat pe filozofi. Răul nu este opera lui Dumnezeu, căci omul a fost creat bun. Răul nu este însă nici opera unei puteri rele în sine, antidivine; el este mai degrabă un lucru omenesc, şi anume pur omenesc, căci este provocat numai prin socializarea omului. Astfel, societatea apare, pentru prima dată în istoria gîndirii, în mod explicit ca subiect al responsabilităţii. Din această perspectivă, putem înţelege de ce teoriile socialiste se revendică în repetate rînduri de la Rousseau şi de ce Revoluţia Franceză vede în el precursorul ei.

Tot din aceeaşi rădăcină creşte teoria lui Rousseau privind educaţia. Iată care este chintesenţa ei: trebuie încurajată în elev predispoziţia originară bună, şi în acest scop trebuie ţinute departe de el influenţele dăunătoare şi rele ale societăţii. Trebuie evitate în special toate constrîngerile şi toate prescripţiile moralizatoare; totul revine la dezvoltarea libertăţii, care, după Rousseau, poartă în sine garanţia bunătăţii. Ce-i drept, nu trebuie nicidecum crescuţi copii sălbatici. Cînd Voltaire notează că îl apucă cheful, citind *Émile*, „să meargă în patru labe", el îl înţelege greşit pe Rousseau. Intenţia rousseauistă este de a educa oameni, care sînt ceea ce sînt şi care fac ceea ce fac dintr-un impuls interior, care asimilează în chip originar tot ceea ce trăiesc. Această intenţie face din Rousseau modelul unei întregi epoci a pedagogiei.

Din această imagine a omului decurge concepţia şi judecata lui Rousseau privind societatea. Dar şi de data aceasta trebuie ţinut minte un lucru; nu este vorba de constatări care se vor adevăruri istorice, ci

de proiectul unei imagini ca replică, opusă depravărilor contemporaneității. Dacă omul este bun de la natură, atunci starea lui originară trebuie să se caracterizeze prin libertate și fericire. „Omul se naște liber." Dar Rousseau adaugă: „Pretutindeni el se află în lanțuri." Robia aceasta începe o dată cu crearea proprietății. „Cel care a îngrădit primul o bucată de pămînt și a spus: *asta îmi aparține mie* a fost întemeietorul statului și al inegalității." Căci prin aceasta devine necesară o garanție reciprocă a proprietății, care nu este posibilă decît atunci cînd fiecare om renunță la o parte din libertatea sa. Tocmai prin această pierdere începe viața în societate. Dar societatea este în mod inevitabil expusă stricăciunii. Se poate spune că ea nu oferă „decît imaginea unor oameni artificiali și a unor pasiuni artificiale, care sînt opera acestei noi relații și care nu își au rădăcina în natură."

Dar în același timp izbucnește un conflict între libertatea originară a omului și existența lui în societate și în stat. Despre aceasta din urmă se poate spune: „Renunțarea trebuie să fie fără rezerve, iar unitatea cît mai desăvîrșită. Nici unul din cei asociați nu mai are ce reclama." Dar aceasta nu înseamnă oare că omul, atunci cînd se decide să participe la constituirea statului, renunță pe de-a-ntregul la libertatea sa? Rousseau neagă că acest lucru este necesar. El încearcă să gîndească esența statului în așa fel încît în el libertatea să fie totuși posibilă, în ciuda necesității restricțiilor. Dar cum pot fi împăcate libertatea și constrîngerea care vin de la stat? Rousseau răspunde: în așa fel încît statul însuși să se înrădăcineze în libertate. La baza lui trebuie să stea voința generală: unitatea libertății tuturor. Așa ajunge Rousseau la postulatul suveranității poporului. Concret, suveranitatea se exprimă prin faptul că statul se întemeiază, după Rousseau, pe un contract statal, pe care îl încheie între ei oamenii liberi. Statul devine astfel tocmai un element care face posibilă libertatea, care pentru Rousseau nu înseamnă trăire fără opreliști și după bunul-plac, ci coexistență a libertății individuale și a libertății tuturor. „Fiecare, dîndu-se tuturor, nu se dăruiește nimănui în special; și cum nu există nici un membru al societății asupra căruia să nu cîștig un drept egal cu cel pe care i-l acord eu lui, fiecare recîștigă ceea ce a cedat în aceeași măsură, dobîndind totodată o forță sporită, pentru a se afirma și pentru a-și conserva propria ființă și avere. Atîta vreme cît cetățenii se supun doar acelor prescripții, pe care le-au aprobat ei înșiși sau pe care le-ar putea totuși aproba printr-o judecată liberă și rațională, ei nu ascultă de nimeni altcineva decît de propria lor voință. Ei renunță astfel, fără îndoială, la neatîrnarea lor din starea naturală, dar o schimbă pe adevărata libertate, care constă din supunerea tuturor față de lege."

Această concepție despre stat are consecințe importante. Statul factic din epoca lui Rousseau nu se bazează pe pura voință colectivă, ci pe

oprimarea celor săraci de către cei bogați, a celor slabi de către cei puternici. Teoria statului a lui Rousseau oferă un material exploziv pentru Revoluție. Rousseau însuși crede că ea este extrem de aproape; „ne apropiem de starea de criză și de secolul revoluțiilor".

Ceea ce este hotărîtor din punct de vedere filozofic în gîndirea lui Rousseau este noul concept de libertate. Conform acestuia, nu este important ceea ce omul lasă în urmă, de ce anume se eliberează el, ci Rousseau accentuează scopul libertății: înlăturarea elementului bunului-plac și supunerea față de lege. El exercită astfel o mare influență asupra filozofiei viitoare. De aceea, Kant spune, de exemplu, că „a fost adus pe drumul cel bun" de către Rousseau. Realizarea lui propriu-zisă nu constă atît în faptul că indică ființa naturală a omului, deși și aceasta este o faptă filozofică, ci mai mult, în faptul că descoperă adevăratul concept al libertății: „Libertatea este supunerea față de legea pe care ne-o prescriem".

Hume sau naufragiul sceptic

David Hume, născut la 1711 ca fiu al unui nobil scoțian, este sceptic. Obișnuim să ne închipuim scepticul ca pe un om slab, cu nas ascuțit și gură crispată. Un contemporan — de altfel un admirator al filozofiei sale — scrie: „Înfățișarea sa își bătea joc de orice fizionomie, și cel mai destoinic în această știință n-ar fi putut descoperi nici cea mai mică urmă a forțelor sale spirituale, în trăsăturile sale inexpresive. Avea fața lată și grasă, gura mare, o expresie simplă. Ochii erau goi și lipsiți de spirit, iar la vederea corpolenței sale ai fi putut mai degrabă crede că ai în față un consilier municipal, care mănîncă broaște țestoase, decît un filozof cultivat. Cu siguranță că înțelepciunea nu s-a mai întrupat vreodată într-o făptură atît de ciudată." Și totuși în ciuda aspectului său exterior anormal, Hume este un filozof, și anume un filozof sceptic. El însuși scrie: „Dacă sîntem filozofi, ar trebui să fim doar conform unor principii sceptice."

Hume decide încă de timpuriu să filozofeze. Stimulat de lecturi sîrguincioase, scrie la numai șaisprezece ani că vrea să vorbească ca un filozof. Apoi însă, un an mai tîrziu, el începe la dorința familiei să studieze jurisprudența. Totuși materia seacă îi repugnă. Începe să se adîncească serios în probleme filozofice; Cicero devine marele lui prieten întru spirit. Această deviere a preocupărilor sale îl împiedică însă să-și dea examenul. Crede, în schimb, că este pe cale să facă o descoperire filozofică importantă: „După mult studiu și multă meditație, mi s-a părut într-un sfîrșit, pe cînd aveam cam optsprezece ani, că mi se deschide în față o lume, pe de-a-ntregul nouă, de idei. N-am fost dispus să mă supun vreunei autorități în aceste chestiuni, ci am fost condus în căutarea unui nou drum, pe care să poată fi găsit adevărul." În ce constă acest drum nou, nu mai poate fi însă stabilit cu precizie, căci Hume își arde mai tîrziu toate însemnările din această perioadă.

Înclinația spre filozofie se accentuează și mai tare atunci cînd Hume suferă timp de patru ani de o boală însoțită de stări de depresie. Doar printr-o disciplină de fier își redobîndește sănătatea. Din terapia lui face parte și

faptul că își impune să reflecteze zilnic la chestiuni filozofice, timp de cîteva ore. „Deoarece am avut acum răgazul de a-mi răcori fantezia mea înfierbîntată, am început să meditez serios cum aș putea înainta în investigațiile mele filozofice."

Dar, în mod vizibil, lucrurile nu avansează prea repede. În orice caz, o dată vindecat, Hume trebuie să-și caute o meserie statornică. Începe un stagiu de instruire pentru a deveni comerciant la o firmă de comerț cu zahăr din Bristol. Vede însă repede că această activitate nu îl poate satisface, și pe deasupra se mai ceartă și cu patronul său, ale cărui scrisori, în loc de a le copia pur și simplu, își permite să le corecteze stilistic și ortografic.

Așa că Hume încearcă iarăși să ducă o existență pur filozofică. Pleacă pentru trei ani în Franța, unde costurile vieții sînt mai accesibile ca în Anglia, și aici își scrie prima operă, pe care o va termina la Londra: *Tratat asupra naturii umane*. Bineînțeles că tînărul de douăzeci și trei de ani e convins că va găsi astfel recunoașterea mondială. Nu se întîmplă însă nimic de acest fel. Contemporanii nu-i remarcă deloc opera, ceea ce-l va mîhni pe Hume o viață întreagă. Se simte acum extrem de însingurat, iar în cele din urmă ajunge să creadă că tăcerea ostentivă a contemporanilor se datorează unei ostilități conștiente îndreptate împotriva sa. „Mă văd înspăimîntat și tulburat, abandonat cum sînt de toți oamenii, în singurătatea în care m-a adus filozofia mea; aș putea să-mi închipui că sînt un monstru ciudat, butucănos, care nu e apt să se amestece printre oameni și să trăiască laolaltă cu ei, care e exclus de la toate relațiile omenești și care e părăsit absolut singur și nemîngîiat. Am iscat împotriva mea dușmănia tuturor metafizicienilor, logicienilor, matematicienilor și chiar și pe cea a teologilor. Dacă îmi îndrept privirea în afară văd în toate părțile numai dezacord, contrazicere, mînie, calomnie și desconsiderație. Dacă mi-o întorc înăuntru nu găsesc decît îndoială și neștiință."

Mai mult succes vor avea eseurile despre morală și politică, pe care le publică în anii următori. Solicită acum un post de profesor de etică și politică, însă numirea lui în această funcție eșuează în fața opoziției unor cercuri clericale, care îl învinuiesc de deism, scepticism și ateism, dar și datorită sprijinului insuficient pe care i-l acordă prietenii lui întru filozofie. Poate că și din cauza acestui insucces, Hume ține secretă pînă la moarte, pentru a nu provoca din nou scandal, o scriere din această perioadă, *Dialog despre religia naturală*.

În anii care vin, Hume e obligat să practice meserii felurite, care nu-l pot satisface pe deplin. Ține companie unui marchiz bolnav mintal — o sarcină pe care o descrie în autobiografia sa ca fiind cea mai îngrozitoare din întreaga-i viață. După aceea pleacă pe front, ca secretar al unui

general, fiind mereu luat în rîs din cauza uniformei atît de puțin potrivite cu corpul lui necizelat; devine aici membru al Curții Marțiale, iar apoi pleacă la Viena și Torino, ca secretar al aceluiași general, promovat între timp la rangul de ambasador. Găsește totuși răgazul, printre toate aceste ocupații, să-și reelaboreze opera de tinerețe. O publică acum sub titlul: *Cercetare asupra intelectului omenesc* și *Cercetare asupra principiilor moralei.* Înregistrează de data aceasta un oarecare succes, deși doar unul modest.

Viața exterioară nestatornică a lui Hume dobîndește o anumită stabilitate în perioada cînd lucrează ca bibliotecar la Facultatea de Științe Juridice din Edinburgh. Dar nici numirea în acest post relativ neînsemnat nu se realizează fără dificultăți. I se reproșează din nou că e deist, sceptic și ateu. Chestiunea dobîndește proporțiile unei dispute publice. Hume consideră demn de pomenit faptul că o femeie se desparte de iubitul ei, pentru că acesta s-a făcut susceptibil de asemenea reproșuri. În noua funcție, Hume are ocazia să elaboreze cele patru volume ale *Istoriei Britaniei*, care îi fac acum, în sfîrșit, numele cunoscut. Anumite dușmănii, iscate de faptul că favorizează, atunci cînd face achiziții pentru bibliotecă, „literatura modernă imorală“, nu mai reușesc însă să-i tulbure liniștea sufletească.

După cinci ani, Hume renunță la postul de bibliotecar și pleacă la Paris ca secretar de ambasadă. Aici dobîndește brusc o faimă mondială. Societatea iluministă a capitalei franceze, în frunte cu Madame de Pompadour, îl primește cu brațele deschise. Iată ce îi scrie unui prieten: „Toți mă întreabă despre viața mea. Tot ce pot să spun e că nu mănînc decît ambrozie, că nu beau decît nectar, că nu respir decît tămîie, că nu calc decît pe flori.“ Un iluminist contemporan, baronul von Grimm, relatează: „Femeile pur și simplu se înghesuie în jurul neîndemînaticului scoțian.“ Un alt observator povestește că trăsăturile lui late erau văzute de obicei la operă, între fețele surîzătoare ale unor femei tinere. Că se poate să fi mers prea departe în această privință nu e însă de temut. El însuși se socotește „un curtezan care nu provoacă teamă nici soților și nici mamelor“. De asemenea, respinge ideea de a-și încununa relațiile cu sexul frumos printr-o căsătorie, căci „o femeie nu face parte dintre nevoile indispensabile ale vieții“.

Șederea la Paris nu se prelungește prea multă vreme. În curînd Hume scrie: „Sînt conștient că mă aflu aici la locul nepotrivit; de două sau trei ori pe zi tînjesc după fotoliul meu și după refugiul meu.“ „Sînt hotărît să părăsesc lumea bună înainte de a mă părăsi ea pe mine.“ Așa că se întoarce în Anglia, e drept că nu de la început în singurătatea patriei sale. Devine subsecretar de stat la Ministerul de Externe, dar abandonează după un an această activitate, retrăgîndu-se definitiv din societate.

Trăiește în Edinburgh în cercul prietenilor săi, filozofează, fără a încredința însă prea mult hîrtiei, și în tot acest timp își dezvoltă „marele lui talent culinar". Moare în 1776, într-o deplină liniște a spiritului, cum spune prietenul său Adam Smith, după ce a rezistat hotărît pînă la capăt tuturor îndemnurilor de a-și renega, măcar la sfîrșit, scepticismul.

Scepticismul lui Hume se îndreaptă înainte de toate împotriva metafizicii, acea construcție mîndră a gîndirii, care a marcat filozofia începînd cu grecii. Împotriva ei, și astfel împotriva oricărei speculații pe seama lucrurilor suprasensibile este îndreptată lupta lui cea mai acerbă. Ideile metafizice sînt „sau produsul unor eforturi sterile ale vanității umane, care caută să pătrundă în obiecte ce sînt pe de-a întregul inaccesibile intelectului, sau fantoma unei superstiții, care nu e în stare să se apere în cîmp deschis, căutînd de aceea hățișul încîlcit, pentru a-și putea ascunde și apăra slăbiciunile". Această pseudofilozofie, crede Hume, trebuie demascată fără menajamente. Problemele ei aparente trebuie urmărite pînă în cotloanele sale cele mai ascunse. Această tendință face din Hume un reprezentant declarat și consecvent al iluminismului, intenția acestuia fiind de a aduce lumină în bezna cunoașterii umane. Hume merge pînă la a cere distrugerea publică a literaturii metafizice obscurantiste. „Dacă ne uităm prin biblioteci, cum ar mai trebui să facem în ele curat! Dacă luăm, de exemplu, în mînă o carte teologică sau metafizică, ar trebui să ne întrebăm: conține ea o cercetare abstractă despre mărime și număr? Nu! Conține ea discuții empirice despre fapte și existență? Nu! Atunci trebuie dată pradă flăcărilor, căci nu poate conține decît amăgiri sofistice."

Dar ce poate pune Hume în locul metafizicii atît de dur combătute? Sau filozofia în genere încetează o dată cu dispariția metafizicii? Nicidecum. Hume crede mai degrabă că tocmai ca replică la metafizică el poate oferi un domeniu nou filozofiei. El vrea „să realizeze o schimbare de direcție aproape totală în filozofie". „Nu există decît o cale pentru a elibera cercetarea de aceste întrebări sterile, și anume de a examina cu severitate intelectul uman și de a dovedi cu ajutorul unei analize exacte a puterilor și capacităților sale că el e absolut inadecvat pentru asemenea obiecte neobișnuite și obscure." Intelectul uman nu trebuie să se piardă în regiuni suprasensibile, ci trebuie să se mențină strict în cîmpul experienței. E necesară o „limitare a cercetării noastre la acele obiecte care se potrivesc cel mai bine cu capacitatea mărginită a intelectului uman. Fantezia oamenilor e de la natură plină de avînt; ea se desfată cu tot ce e neobișnuit și extraordinar, și străbate în goană, fără control părțile cele mai îndepărtate ale spațiului și timpului, și asta pentru a evita obiectele devenite din obișnuință mult prea familiare. O putere de judecată corectă urmează demersul contrar și se mărginește, lăsînd

la o parte investigațiile întinse și înalte, la viața obișnuită și la acele obiecte care aparțin experienței cotidiene." Pe scurt, Hume e un empirist decis. „Rațiunea noastră nu poate realiza niciodată vreo deducție privitoare la existența reală și la fapte, fără concursul experienței."

Lupta împotriva gîndirii metafizice se intensifică și mai tare din momentul în care Hume se dedică cercetării mai amănunțite a experienței. El se întreabă care e acel moment al experienței care îi conferă acesteia adevărul. Și răspunde: nu ceea ce ne reprezintă intelectul și rațiunea, cum a vrut pînă de curînd filozofia continentală a raționalismului. Ea a admis că există în spiritul uman anumite idei înnăscute, care sînt adevărate prin ele însele, fără nici un raport cu experiența: de exemplu, conceptele generale ale ființei sau ideea binelui, sau cea de Dumnezeu. Toate acestea sînt combătute de Hume cu vehemență. Intelectul și rațiunea nu pot sesiza prin sine nici un adevăr. Dar ce mai rămîne atunci în discuție? Pînă la sfîrșit, doar senzațiile corporale pe care le avem cînd auzim, vedem, simțim, iubim, urîm, rîvnim, vrem. De la acestea provine toată cunoașterea. Tot ele sînt și sursa ultimă a adevărului. Dincolo de el nu se mai poate merge. Deci nu putem căuta o obiectualitate care ar provoca aceste senzații. Impresiile senzoriale constituie singure baza oricărei cunoașteri adevărate și totodată unicul obiect nemijlocit al acesteia.

Din simple impresii senzoriale nu se poate totuși forma imaginea întregului unei lumi, deși în cunoașterea umană este prezentă această imagine. De aceea, intră în joc, cu un rol mediator, reprezentările, deci imaginile obiectelor, actelor și ale legăturilor lor. Dar ele nu sînt adevărate nemijlocit, ci pot fi confirmate doar prin reducția lor la impresii senzoriale. E nivelul la care ne oprim: doar ceea ce se legitimează în fața acestora poate avea pretenții de adevăr. Prin urmare, sarcina centrală a filozofiei este de a descompune toate reprezentările în impresii senzoriale nemijlocite.

Punctul de vedere fundamental, metodic elaborat de Hume, este semnificativ mai ales în două direcții: privitor la problema eului și privitor la problema cauzalității. Referitor la prima chestiune, Hume întrebuințează și aici principiul său: nu există în mod originar un eu unitar, sesizabil ca atare. Căci eul este, fără îndoială, locul impresiilor senzoriale, dar el însuși nu e o impresie senzorială. „Eul nostru, sau personalitatea, nu este o impresie. Mai degrabă trebuie să fie acel ceva la care se raportează diferitele noastre impresii și reprezentări." Ceea ce numim eu nu este deci pentru Hume, cum e pentru filozofia metafizică, o substanță particulară. Mai curînd, eul nu e nimic altceva decît o mulțime de senzații, „un simplu mănunchi sau o colecție de diverse conținuturi de conștiință, care se succed cu o rapiditate de neînțeles și care sînt în permanentă curgere și mișcare".

Mai importantă pentru istoria filozofiei e însă critica pe care o face Hume principiului cauzalității. Această critică îl va influența decisiv pe Kant, făcîndu-l pe acesta să spună: „Mărturisesc sincer că tocmai amintirea lui David Hume a fost ceea ce m-a trezit cu mulți ani în urmă pentru prima oară din somnul dogmatic și a conferit investigațiilor mele în cîmpul filozofiei speculative o cu totul altă direcție."

Hume pornește de la faptul că noi sîntem înclinați să considerăm toate procesele din punctul de vedere al cauzalității, deci să admitem că ceva urmează cu necesitate din altceva. De-abia acest lucru ne procură reprezentarea unei lumi ordonate. Dar Hume se întreabă acum ce-l îndreptățește pe om să admită în mod sigur o asemenea înlănțuire cauzală a lucrurilor și proceselor. Adevărul trebuie să se afle numai în impresiile senzoriale nemijlocite; cauzalitatea nu face însă parte dintre acestea. Ceea ce putem spune cu ajutorul impresiilor senzoriale e doar că o mînă se mișcă și o minge se rostogolește; că cele două procese se află într-o înlănțuire cauzală unul cu altul, asta nu o putem afirma cu tot atîta siguranță. „Nici un obiect nu dezvăluie vreodată prin intermediul proprietăților percepute de simțuri cauzele care l-au produs, sau efectele care vor proveni de la el."

Noi acționăm în viața reală ca și cum ar exista asemenea înlănțuiri cauzale; fără să admitem acest lucru nu ar fi posibilă absolut nici o acțiune. Dar această presupunere nu este o certitudine serioasă; gîndirea umană nu o poate legitima. De unde vine atunci siguranța activității cotidiene? Hume o reduce la o „obișnuință", deci la un principiu pur subiectiv, pe care el îl mai numește „credință". Deoarece constatăm în repetate rînduri că o stare se succede alteia, noi ajungem în cele din urmă să credem că e vorba de o legătură necesară și construim conceptul de cauzalitate care devine, de fapt, o amăgire binefăcătoare.

Scepticismul lui Hume în legătură cu puterea cunoașterii omenești este caracteristic sfîrșitului iluminismului. Acesta începuse cu mîndria omului, care, ieșind în sfîrșit din noaptea reprezentărilor obscure și confuze, descoperea limpezimea luminii rațiunii. Acum însă, rațiunea însăși devine problematică. Hume accentuează explicit că nu ne mai putem încrede în „deducțiile ei înșelătoare". „Înțelegerea ordinii și slăbiciunii omenești e astfel rezultatul oricărei filozofii." „Întregul lumii este o enigmă, un mister inexplicabil. Îndoială, incertitudine, suspendarea judecății sînt singurul rezultat la care ne poate duce cercetarea cea mai pătrunzătoare și mai atentă."

Dar cînd vede la cîte e silit să renunțe, Hume crede că, pe acest drum deschis de el, se poate sustrage pînă la urmă acestor consecințe. „Mi se pare că sînt asemeni unui om care, după ce a eșuat pe multe bancuri de nisip, scăpînd cu greu de naufragiu într-o strîmtoare îngustă, mai are încă

cutezanța să iasă în larg cu aceeași corabie purtată de furtună, care acum ia apă, că sînt asemeni unui om care în împrejurări atît de nefavorabile se mai gîndește încă să înconjoare pămîntul.“ Ceea ce însă nu i-a reușit lui Hume decît parțial, Kant scriind astfel pe bună dreptate: „pentru a-și aduce corabia în siguranță, el a tras-o pe nisipul scepticismului, ca ea să poată zăcea și putrezi aici“.

Kant sau punctualitatea gîndirii

Potrivit unei opinii larg împărtăşite, un profesor veritabil ar trebui să aibă o ţinută profesorală pe măsură. Ea presupune un fel de gravitate solemnă şi rigidă, amestecată cu un dram de uitucenie şi neatenţie, şi, pe deasupra, o profundă detaşare de lume. Pe scurt, o pedanterie veritabilă care este pe cît de comică, pe atît de impresionantă, pe cît de demnă de stimă, pe atît de ridicolă. Dacă se caută un exemplu pentru o astfel de pedanterie profesorală, este inevitabil să fie pomenit numele lui Immanuel Kant.

Într-adevăr, Kant este, cel puţin în ultimii lui ani, un geniu al pedanteriei şi al punctualităţii. Unul dintre biografii contemporani povesteşte despre vizitele la prietenul său Green: „Kant mergea în fiecare după-amiază, îl găsea pe Green dormind într-un fotoliu, se aşeza lîngă el, se lăsa în voia gîndurilor şi adormea; apoi venea directorul de bancă Ruffmann, care făcea acelaşi lucru, pînă cînd la un moment dat, intra în cameră Motherby şi trezea societatea, aceasta întreţinîndu-se apoi pînă la ora şapte pe seama celor mai interesante discuţii. Această societate se despărţea cu atîta punctualitate la ora şapte, încît deseori vecinii de pe stradă auzeau spunîndu-se: nu poate fi încă ora şapte fiindcă profesorul Kant nu a trecut încă."

În general, programul zilnic al bătrînului Kant este împărţit riguros. Un prieten povesteşte: „Kant se trezea în fiecare dimineaţă, fie vară, fie iarnă, la ora cinci. Servitorul său era exact la ora cinci fără un sfert în faţa patului său, îl trezea şi nu pleca înainte ca stăpînul lui să se fi trezit. Uneori, Kant era încă atît de somnoros, încît îl ruga pe servitor să-l mai lase puţin să se odihnească; însă acesta avea chiar de la el dispoziţii astfel chibzuite, încît să nu se lase impresionat şi să nu-i permită cu nici un chip o şedere mai lungă în pat, deseori silindu-l să se trezească la ora fixată." Urmează apoi, alternînd regulat, munca în camera de lucru şi ţinerea prelegerilor; după-amiaza este servită o masă mai îndelungată, în cercuri de prieteni. Chiar şi ora de culcare, la zece fix, este aranjată ceremonios. Despre ea, un contemporan povesteşte: „Printr-o obişnuinţă de mai mulţi

ani, dobîndise o dexteritate specială de a se înfășura în pături. La culcare el se așeza mai întîi în pat, se strecura ușor înăuntru, trăgea unul din colțurile păturii prin spate, de la unul din umeri pînă la celălalt, și, printr-o îndemînare specială, trăgea celălalt colț mai întîi sub el, iar apoi peste corp. Astfel ambalat și învelit, ca o gogoașă, aștepta să adoarmă."

Ca și programul zilnic, lumea înconjurătoare a lui Kant trebuie să fie rînduită în detaliu. Dacă un foarfece sau un cuțitaș au fost chiar și puțin deplasate de la poziția lor obișnuită, sau dacă un scaun a fost mutat într-un alt loc din cameră, Kant devine neliniștit și exasperat.

Nimic nu-l poate enerva pe Kant mai mult ca momentele în care prieteni bine intenționați îi tulbură regularitatea vieții. De pildă, un gentilom îl invită odată într-o călătorie prin împrejurimi, care se prelungește însă atît de mult, încît Kant „este lăsat la locuința sa abia în jurul orei zece, plin de teamă și nemulțumire". Ca filozof, el convertește imediat această mică întîmplare într-o regulă generală de viață, anume „să nu te lași luat de cineva într-o călătorie"; biograful adaugă la aceasta: „nimic în lume nu ar fi fost în stare să-l abată de la maxima sa".

Dar mai rele decît astfel de abateri de la program sînt clipele cînd lumea înconjurătoare se face simțită într-un mod supărător, prin zgomote prea pătrunzătoare și prea îndelungate. La un moment dat, ceea ce îl irită pe Kant este cocoșul vecinului. De aceea, el vrea să cumpere de la proprietar acest animal atît de dăunător pentru gîndire. Totuși, scrie biograful, pentru proprietarul cocoșului „era de neînțeles cum ar putea un cocoș să deranjeze un înțelept". Lui Kant nu-i mai rămîne astfel altceva de făcut decît să-și schimbe locuința. Însă nici acest lucru nu folosește la nimic. Căci noua casă se află lîngă închisoarea orașului, iar după obiceiul din acea vreme, deținuții trebuie să cînte cîntece religioase pentru mîntuirea lor, ceea ce și fac, cu ferestrele deschise și cu voci puternice de infractori. Kant se plînge primarului orașului, supărat de „fățarnicii din închisoare": „Eu nu cred că ei ar avea motive să se plîngă că mîntuirea lor ar fi în primejdie, dacă vocea le-ar fi temperată în timpul cîntecelor prin faptul că s-ar putea auzi singuri cu ferestrele închise." Cît de supărătoare puteau să fie pentru Kant astfel de perturbări reiese din faptul că ajunge să vorbească despre aceasta pînă și în *Critica facultății de judecare.* În a doua ediție a acestei cărți, el adaugă observația: „aceia care au recomandat, pentru practica evlavioasă obișnuită, cîntarea de cîntece religioase nu s-au gîndit că printr-o evlavie așa de gălăgioasă (tocmai prin aceasta de obicei fariseică) provoacă publicului o mare neplăcere prin faptul că îi obligă pe vecini sau să cînte cu ei, sau să abdice de la preocupările lor intelectuale".

La grija plină de teamă pentru liniște și la pedanteria planificării timpului se adaugă o riguroasă autodisciplină, la care bătrînul Kant se

supune de bunăvoie, dar nu fără să-i întemeieze exact necesitatea. La micul dejun nu-şi permite decît două ceşti de ceai şi o pipă de tutun; peste cină sare în întregime. De altfel, ceaiul, informează o sursă de încredere, este „o zeamă extrem de slabă din cîteva plante de ceai“, iar pipa este folosită „în acelaşi timp pentru grăbirea evacuării“. Kant este încă şi mai riguros faţă de sine însuşi, atunci cînd e vorba de cafea. „Kant avea o înclinaţie atît de mare pentru cafea, încît trebuia să facă cele mai mari eforturi ca să nu bea, mai ales atunci cînd, aflat în societate, mirosul îl ademenea; însă el considera că uleiul din cafea este dăunător şi, de aceea, o evita în întregime.“ Dintre severele sale maxime face parte şi aceea de a nu lua, fără să ţină seama de prescripţiile medicale, mai mult de două pilule pe zi, oricît de puternică ar fi boala sa. Kant obişnuieşte să menţioneze în legătură cu acest obicei epitaful unui bărbat care a murit din cauza folosirii supraabundente de medicamente profilactice: „N. N. fusese sănătos; dar el zace aici, pentru că a vrut să fie mai sănătos decît era.“

Sub influenţa acestui regim sever, ia naştere o carte mică, intitulată *Despre puterea firii de a-şi stăpîni sentimentele maladive prin simpla hotărîre*. E vorba, aşa cum reiese din titlurile capitolelor, despre teme diverse: „Despre somn“, „Despre mîncare şi băutură“, „Despre sentimentul maladiv ivit în momentele nefavorabile ale gîndirii“, „Despre îndepărtarea şi preîntîmpinarea accidentelor maladive prin controlul premeditat al respiraţiei“. Întemeierea regulilor de sănătate este însă uneori puţin ciudată. Astfel se spune „că fiecărui om îi este măsurată de la început prin destin porţia de somn, iar celui care a acordat somnului prea mult din viaţa sa în anii maturităţii nu i se mai poate acorda în continuare mult timp pentru somn, deci nici pentru a trăi şi pentru a îmbătrîni.“ O altă regulă de sănătate este descrisă de Kant în felul următor: „Fusesem în urmă cu cîţiva ani lovit din cînd în cînd de guturai şi tuse, ambele accese fiind cu atît mai supărătoare, cu cît uneori se petreceau la culcare. Oarecum indignat de această tulburare a somnului de noapte, m-am hotărît... să trag aerul în întregime pe nas, cu buzele strîns lipite; lucru care mi-a reuşit la început numai cu un uşor şuierat, însă deoarece nu am făcut pauză şi n-am cedat, am dobîndit o respiraţie tot mai puternică şi în cele din urmă deplină şi liberă, după care am adormit imediat. În ceea ce priveşte... tusea, îndeosebi ceea ce englezul obişnuit numeşte tuse bătrînească (stînd în pat), ea era cu atît mai supărătoare pentru mine cu cît ea survenea uneori imediat după acomodarea cu patul, întîrziind astfel adormirea. Pentru a potoli această tuse, provocată de iritaţia laringelui prin aerul respirat cu gura deschisă, era nevoie nu de o operaţie mecanică (farmaceutică), ci doar de o operaţie mentală nemijlocită: şi anume abaterea în întregime a atenţiei de la această iritaţie,

prin îndreptarea forțată a atenției asupra unui obiect oarecare și prin oprirea expirării aerului care, așa cum am simțit în mod clar, mi-a împins sîngele în obraji, pentru ca apoi saliva lichidă provocată prin aceeași iritație să împiedice efectul acestei iritații, și anume expirația aerului, cauzînd o înghițire a acestei umidități. — O operație mentală ce are nevoie de un grad cu adevărat mare de hotărîre neclintită, dar care, tocmai de aceea, este cu atît mai benefică."

Chiar și împotriva uitării, acest viciu cardinal al filozofilor, Kant adoptă o metodă de terapie ciudată. Atunci cînd trebuie să-l elibereze din funcție pe servitorul său Lampe, el suportă cu greu schimbarea ambianței sale obișnuite, legată de această plecare; de aceea, se hotărăște să nu se mai gîndească la acest lucru. Pentru a nu uita însă și această hotărîre, scrie într-un carnețel pentru notițe cuvintele lapidare: „Lampe trebuie să fie uitat!"

Există multe ciudățenii în viața acestui filozof. De pildă, el interzice din considerente principiale curățenia în dormitorul său. Un biograf povestește: „Printr-o eroare de observație, a ajuns la o ipoteză ciudată privind procrearea și înmulțirea ploșnițelor, pe care el o considera însă drept un adevăr ferm. Și anume, într-o altă locuință, ținuse obloanele întotdeauna închise, pentru a reține razele soarelui, însă plecînd într-o mică plimbare prin împrejurimi, uitase să tragă obloanele înainte de plecare și la întoarcere și-a găsit casa plină de ploșnițe. Deoarece credea că înainte nu a avut ploșnițe, Kant trage concluzia: lumina este necesară pentru existența și pentru dezvoltarea acestei insecte, iar oprirea razelor pătrunzătoare de lumină este un mijloc pentru a împiedica înmulțirea lor... Dar el insistă atît de mult asupra adevărului acestei teorii, încît ia în nume de rău orice îndoială, oricît de ușoară, ca și orice șovăială cît de mică. L-am lăsat la părerea sa și m-am îngrijit de curățenia dormitorului și a patului său, fapt pentru care ploșnițele s-au împuținat, cu toate că obloanele și ferestrele au fost deschise aproape zilnic, deși fără voia sa, pentru a intra aer proaspăt."

Poate că la stranietatea lui Kant contribuie și faptul că el nu părăsește probabil niciodată orașul său natal, Königsberg. Acolo se naște în anul 1724; acolo își petrece anii de studiu. Imediat după aceea, el devine profesor particular în familiile aristocrate. Dacă are succes în această ocupație rămîne însă de discutat. În orice caz, unul din biografii săi precizează: „El consideră că este o mare artă să se ocupe în mod corespunzător de copii și să se coboare la înțelegerea lor, dar totodată explică că el nu a fost niciodată în stare să-și însușească această artă."

Kant ajunge abia după nouă ani la țelul pe care și l-a propus: activitatea didactică în Universitate. Îndatoririle sale oficiale sînt de altfel mult mai vaste decît cele ale profesorilor de astăzi. În afară de filozofie predă

matematică, fizică, geografie, drept natural, mecanică, mineralogie, în total douăzeci de ore săptămînal, din care cauză el se plînge uneori de această corvoadă care îi răpește mult timp: „Cît mă privește, stau zilnic în fața nicovalei pupitrului meu și conduc în tact uniform ciocanul greu al prelegerilor ce se aseamănă între ele."

Însă nu trebuie să ni-l închipuim pe Kant ca pe un filozof searbăd de catedră. Surse contemporane îi laudă stilul spiritual. Herder scrie: Kant „în anii săi cei mai înfloritori avea sprinteneala veselă a unui adolescent care, așa cum cred eu, îl însoțește pînă la cele mai adînci bătrîneți. Fruntea sa deschisă, clădită parcă anume pentru gîndire, era un loc al seninătății și bucuriei indestructibile; vorbirea bogată în idei curgea de pe buzele sale; glume, anecdote și idei momentane, toate îi stăteau la dispoziție, iar cursul predat de el era compania cea mai reconfortantă... Nici o cabală, nici o sectă, nici vreun avantaj sau vreo ambiție a reputației nu au avut vreodată o cît de mică atracție asupra lui, în privința dezvoltării și elucidării adevărului. Kant încuraja și constrîngerea în mod plăcut la gîndire proprie; despotismul era străin firii sale. Acest om, pe care îl numesc cu cea mai mare recunoștință și considerație, este Immanuel Kant; imaginea lui stă cu plăcere în fața mea."

Pe Kant îl întristează însă faptul că nu avansează într-adevăr în ierarhia publică. El rămîne timp de cincisprezece ani profesor privat. Solicită de două ori o catedră, însă de fiecare dată îi este preferat un altul. În cele din urmă, i se oferă o catedră de artă poetică, cu obligația să compună poezii la serbările academice și statale. Kant refuză și nu e deloc de regretat faptul că posteritatea a fost cruțată de a citi, în locul *Criticii rațiunii pure*, poezii kantiene. La patruzeci și șase de ani, Kant este numit în sfîrșit profesor. În limbajul solemn al secolului, în documentul de numire al regelui se spune că suveranul îl numește „datorită vredniciei și îndemînării prea supuse Nouă și pline de laudă a acestuia, și în special datorită erudiției temeinice dobîndite în științele filozofice", cu presupunerea că el „va preda neobosit... tineretului studios și se va strădui să formeze din rîndurile acestuia persoane destoinice și pricepute, cum în egală măsură au existat, ca veritabile modele, și în trecut".

De aici înainte, viața lui Kant se scurge liniștit. Ca evenimente exterioare nu se întîmplă multe lucruri, în afara unui conflict cu ministrul culturii din Prusia, care îl acuză pe Kant că scrie prea liber despre religie. Kant cedează repede presiunilor, făcînd uz de motivația: „dacă tot ceea ce spui trebuie să fie adevărat, cu aceasta nu ai obligația să spui deschis orice adevăr".

Cu privire la consolidarea situației sale, Kant ar fi putut foarte bine să se gîndească la căsătorie. Însă două tentative în această direcție rămîn fără succes. Un contemporan povestește: „Îmi sînt cunoscute două femei demne

de respectul său... care au absorbit una după alta inima și simpatia sa." Însă el „șovăia cu cererea în căsătorie, care nu ar fi fost respinsă, și, în plus, una dintre ele s-a mutat într-un ținut mai îndepărtat, iar cealaltă s-a dăruit unui bărbat cumsecade care a fost mai rapid decît Kant în decizii și în cererea în căsătorie". Kant se consolează cu reflecții generale, de exemplu, „că bărbații vîrstnici... necăsătoriți își păstrează, de cele mai multe ori, mai multă vreme o înfățișare tinerească decît cei căsătoriți", și el adaugă cu o ușoară răutate: „Să fie oare necesar ca cei din urmă să trădeze prin trăsăturile mai durificate ale feței lor că sînt într-o situație în care au de purtat un jug?"

În anul 1804, Kant moare în Königsberg, la vîrsta de optzeci de ani. Ultimul său cuvînt este: „E bine."

Privind înapoi, viața lui Kant se dovedește a fi o existență tipică de învățat german, trăită pedant și punctual, după moda veche, o existență ce pare deseori ciudată. Totuși în acest cadru fără strălucire este înfăptuită una dintre cele mai mari realizări pe care le cunoaște istoria filozofiei. După ce Kant și-a scris opera, nu s-a mai putut filozofa în același fel ca înainte. Gîndirea sa reprezintă unul din punctele cruciale ale istoriei spiritului filozofic. Acest lucru îl exprimă Schelling în necrologul său: „Nealterată de trăsăturile grosolane pe care i le-a inventat mărginirea celor care, sub numele de comentatori sau discipoli ai lui, au fost caricaturi sau copii proaste ale sale, și nealterată de furia dușmanilor săi înverșunați, imaginea spiritului său va străluci în unicitatea sa cu totul inegalată, prin întregul viitor al lumii filozofice."

Despre ce vorbește însă Kant în filozofarea sa? La această întrebare nu e ușor de răspuns; există aproape la fel de multe interpretări diferite ale lui Kant cîți interpreți ai lui există. Poate că intențiile sale sînt apreciate cel mai bine, dacă ținem seama că interesul său propriu-zis se axează pe întrebarea despre ceea ce acționează într-adevăr în realitatea vizibilă și în spatele acesteia, despre ceea ce este necondiționat în tot ceea ce este condiționat și dincolo de acesta. Aceasta înseamnă că gîndirea lui Kant se îndreaptă cu precădere către ceea ce din vechime este desemnat ca metafizică: încercarea de a cerceta dincolo de ceea ce este dat în mod nemijlocit, de a cerceta primele și ultimele temeiuri ale realității. Kant însuși confirmă acest lucru: „metafizica este cea de care destinul a vrut să fiu îndrăgostit"; aceasta privește „adevărata și durabila fericire a neamului omenesc"; tocmai de aceea, obiectul ei nu poate fi „indiferent naturii umane".

Kant clarifică problematica metafizicii în trei privințe: el se întreabă despre ceea ce este necondiționat în om, despre ceea ce este necondiționat în lume și despre ceea ce este necondiționat pur și simplu. Există oare ceva în om care depășește ființa sa condiționată și finită, astfel

încît să poată supraviețui și morții? Astfel se ajunge la întrebarea despre nemurirea sufletului. Există în lume numai lanțul condiționărilor, sau ea oferă loc și pentru o acțiune necondiționată? Astfel se ridică întrebarea despre libertate. Există ceva pe care se întemeiază în final totalitatea a tot ceea ce este condiționat, lume și om laolaltă? Astfel se ajunge la întrebarea despre Dumnezeu. De aceea, Kant desemnează ca „sarcini inevitabile" ale gîndirii metafizice „Dumnezeu, libertatea și nemurirea".

Pe această cale, Kant vrea să ajungă la certitudine. Dar constată că în acest domeniu totul este îndoielnic; în lunga istorie a metafizicii totul se reduce la „o simplă dibuire prin întuneric". Dacă așa stau lucrurile, atunci nu se poate începe nemijlocit cu proiecte metafizice. Trebuie să te întrebi mai întîi de unde vine acel caracter îndoielnic al metafizicii și pe ce anume se întemeiază. Aceasta este problema pe care și-o pune Kant în marea sa lucrare, *Critica rațiunii pure*. Tema propriu-zisă a acestei cărți este drama cunoașterii metafizice a spiritului uman. Actorii sînt problemele centrale ale filozofiei, iar piesa tratează despre încercările neobosite de a se ajunge la certitudine și despre permanentul eșec al tuturor acestor strădanii. În cele din urmă, Kant descoperă că faptul de a nu se putea ajunge la nici un răspuns cert se întemeiază pe esența rațiunii umane. Adică, rațiunea nu e capabilă să pătrundă în spatele realității vizibile și să cerceteze temeiul acesteia. Acest lucru se constată, de exemplu, în cazul întrebării despre libertate. Se pot aduce temeiuri la fel de convingătoare pentru faptul că omul este liber, cît și pentru faptul că el nu este liber. Tot așa stau lucrurile cu întrebările despre nemurire și despre Dumnezeu. Nici lor nu li se poate da un răspuns cu ajutorul rațiunii teoretice.

În final, se constată că interogația sfîrșește în antinomii. Kant găsește pentru aceasta cuvinte clare; el vorbește despre „ivirea discordiei și a dezechilibrelor", despre un „scandal", despre un „veșnic cerc de ambiguități și contradicții", chiar despre un „adevărat abis pentru rațiunea umană". Omul ajunge în mod necesar în eroare tocmai acolo unde e vorba despre interesele supreme ale spiritului său: în întrebările despre Dumnezeu, libertate și nemurire. Așa încît Kant compară încercările metafizice ale spiritului uman cu o călătorie pe un „ocean vast și furtunos..., unde multe bancuri de ceață și ghețari, care se vor topi în curînd, par să fie ținuturi noi și, în timp ce ele îl înșală mereu cu speranțe deșarte pe căpitanul entuziasmat de descoperirile sale, îl ademenesc în aventura la care nu renunță niciodată și pe care totuși niciodată nu poate să o ducă la bun sfîrșit".

Dar Kant nu se lasă pradă unei deznădejdi sceptice. El are convingerea că în fața noastră stă o „nouă naștere" a metafizicii. Ea însă poate să se

dezvolte numai dintr-o autoreflecție a rațiunii umane. Aceasta trebuie să examineze care este domeniul său propriu și care sînt limitele sale. Cu această intenție, *Critica rațiunii pure* analizează „încurcata țesătură a cunoașterii umane". În investigațiile istovitoare pe care Kant le efectuează în acest scop, pedanteria sa se dovedește a fi virtutea scrupulozității. El arată că cunoașterea nu este în nici un caz descrisă corect, dacă este înțeleasă ca și cum ar reproduce nemijlocit realitatea în spiritul uman. Omul, dimpotrivă, introduce de la sine ceea ce este decisiv în procesul cunoașterii: reprezentările de spațiu și de timp și conceptele fundamentale ale intelectului. Atunci cînd cel care cunoaște aplică aceste reprezentări și aceste concepte la senzațiile pe care i le mijlocesc simțurile, ia naștere pentru el imaginea realității. Cunoașterea este alcătuită astfel, într-o măsură esențială, din elementele proprii subiectului cunoscător.

Cea mai importantă consecință pe care Kant o trage de aici este că realitatea se înfățișează omului nu așa cum ar putea să fie aceasta în sine însăși, ci numai așa cum îi apare pe baza modului specific al facultății sale de cunoaștere. Noi nu cunoaștem lucrurile în sine, ci doar lucrurile ca fenomene. Acesta e destinul omului, ca ființă finită, în domeniul cunoașterii. Încercările metafizice se înfățișează, de aceea, ca strădanii de a depăși domeniul de cunoaștere repartizat în mod corespunzător omului; în aceasta se întemeiază în cele din urmă eșecul ei. Omul aspiră mereu să-și extindă cunoașterea dincolo de granițele sale; el este mereu, prin insuccesele unor astfel de strădanii, împins înapoi către singurul loc al cunoașterii certe, experiența. El vrea să ridice „un turn", „care ar trebui să ajungă pînă la cer", și nu poate realiza decît o „locuință", care, „pentru îndeletnicirile noastre pe planul experienței, este destul de spațioasă și suficient de înaltă".

Contemporanii sesizează, în parte prin adeziuni entuziaste, în parte prin respingeri pasionate, însemnătatea *Criticii rațiunii pure*. Filozoful Mendelssohn, de exemplu, îl numește pe Kant, nu fără un respect ascuns, „atotdistrugătorul". Herder în schimb găsește în acea carte numai un „domeniu de himere nesfîrșite", o „distrugere a sufletelor tinere", o „pustiire a sufletelor". Fichte îi opune acestuia cuvintele: „Îl învinuiți pe Kant că nu ar fi pus mîna cum trebuie pe nimic. Dumnezeule, el chiar nu a pus mîna pe nimic, ci a văzut; în lumină însă, lucrurile sînt altfel decît bîjbîind cu mîna prin întuneric."

Pentru faptul că poate fi primejdios să te îndeletnicești cu *Critica rațiunii pure* depune mărturie un incident curios, petrecut la Jena. Un student îi spune unui coleg că această carte ar fi atît de dificilă, încît el, colegul lui, ar trebui să mai studieze încă treizeci de ani pentru a o înțelege. Dar acesta din urmă nu știe cum să se apere altfel de această

jignire, decît provocîndu-l pe ofensator la duel, fidel principiului de a pune în locul unei replici verbale prompte o încăierare fizică.

Dacă cîntărim rezultatele *Criticii rațiunii pure*, atunci se ridică, firește, întrebarea dacă limitările la cîmpul experienței, cerute de aceasta, pot să constituie ultimul cuvînt. Rămîne întrebarea de ce omul se îmbulzește întruna dincolo de limitele care îi sînt stabilite. Nu este acesta totuși un semn că omul nu-și poate împlini esența sa prin sarcina de a se orienta în lume? Într-adevăr, Kant are convingerea că omul, pornind de la temeiul esenței sale, este împins să investigheze ce se află dincolo de sine și dincolo de lumea finită; dacă ar renunța la aceasta, atunci n-ar mai fi om și ar trebui să cadă în barbarie și haos.

De aceea, Kant trebuie să dea un nou suflu gîndirii metafizice. Ce-i drept, rămîne stabilit că pe calea demersului pur teoretic nu se poate merge mai departe. Însă omul nu este doar o ființă gînditoare, ci și o ființă care acționează. Ce-ar fi dacă ceea ce simplei gîndiri îi rămîne ascuns se revelă acolo unde omul este în acțiune și reflectează asupra acțiunii sale? Această perspectivă, a omului care acționează, este mutația hotărîtoare pe care o aduce Kant în problematica metafizică.

Kant este convins că ar putea să găsească tocmai în domeniul practicului necondiționatul pe care îl căuta zadarnic în domeniul teoreticului. El e de părere că dacă omul vrea să știe cu adevărat cum trebuie să acționeze, el trebuie să se confrunte cu o exigență necondiționată, cu un imperativ categoric, care l-ar împiedica să acționeze după bunul-plac. Acum, dincolo de toate considerentele raționale, i se pare cert că trebuie să acționeze într-un mod anume și nu într-altul. Aici, prin urmare, în miezul existenței condiționate a omului, se ivește un necondiționat: necondiționarea lui „tu trebuie".

După ce Kant a făcut în mod fundamental saltul în domeniul necondiționatului, el poate acum să răspundă și la acele întrebări care nu pot avea o soluție în domeniul investigațiilor teoretice, anume cele despre Dumnezeu, libertate și nemurire. Dacă o exigență este îndreptată către om, atunci prin aceasta el se știe transpus în situația deciziei; decizia însă e posibilă numai atunci cînd există libertate. Astfel, omul, prin faptul că el se supune exigenței necondiționate, este sigur de libertatea lui. Acest lucru are consecințe importante pentru metafizică. În supunerea față de exigența necondiționată și în libertatea care este asigurată prin aceasta, omul descoperă că el, oricît ar fi de legat de finitudine, participă în același timp în esențialitatea ființei sale la o altă ordine, cea suprasensibilă, și aceasta îi conferă demnitatea sa proprie. Omul este pentru Kant un cetățean a două lumi. Pornind de la această idee, Kant încearcă să dovedească nemurirea sufletului și existența lui Dumnezeu. Argumentele sale vor putea, ce-i drept, doar cu greu să fie acceptate fără

șovăire. Decisiv este totuși faptul că, într-o perioadă a neîncrederii în metafizică, Kant pune în joc o nouă soluție: o nouă încercare de a străpunge inelul finitudinii și de a ajunge la absolut.

Căci a filozofa nu înseamnă a găsi răspunsuri și a te opri liniștit la acestea. A filozofa înseamnă a pune mereu întrebările esențiale. Astfel, nici soluția lui Kant la problemele metafizice nu poate fi valabilă pentru toate timpurile. În crizele gîndirii care au surprins de atunci omenirea, certitudinea metafizică a devenit din nou îndoielnică, ea fiind acum îndoielnică mai mult ca oricînd. Însă este și astăzi valabilă afirmația lui Kant: „Ne putem tot atît de puțin aștepta la faptul că spiritul omului va renunța cîndva în întregime la investigațiile metafizice, ca și la faptul că noi, pentru a nu mai respira de fiecare dată aer impur, am prefera la un moment dat să ne oprim în întregime respirația.“

Fichte sau revolta libertăţii

În anul 1801 apare un pamflet curios cu titlul: *Viaţa lui Friedrich Nicolai şi opinii stranii.* Omul despre care se discută aici este unul dintre cei mai cunoscuţi învăţaţi ai timpului său, editor al *Bibliotecii universale a Germaniei*, un scriitor extrem de prolific şi unul din vîrfurile iluminismului. Scrierea îndreptată împotriva lui reprezintă încercarea curioasă de a descrie viaţa şi opiniile sale după o metodă filozofică exactă, pornind de la un singur principiu: „că el a gîndit tot ceea ce este corect şi folositor într-un anumit domeniu şi că tot ceea ce nu a gîndit sau nu va gîndi este incorect şi nefolositor"; de aceea, contestarea sa porneşte de la „teza fundamentală": „eu sînt de altă părere", cu care problema este tranşată definitiv.

Pamfletul descrie cu ironie răutăcioasă, făcînd uz de autobiografia şi operele lui Nicolai, mersul vieţii sale, începînd cu „felul în care primul strigăt al nou-născutului a zguduit lumea scriitorilor şi cum toţi păcătoşii s-au cutremurat în ea, cu scutecele sale care răspîndeau un miros suav de spirit fin, pe care el l-a răspîndit şi l-a exprimat în cuvinte nemuritoare, încît toţi cei care stăteau împrejur s-au minunat şi au spus: ce va deveni acest prunc?" Pamfletul povesteşte cum el dovedeşte, în privinţa lui Goethe, Schiller, Kant, Fichte şi Schelling, „că în pretinsele lor opere de artă şi descoperiri nu se poate găsi absolut nimic", cum el este ferm convins de faptul că: eu sînt „cel mai spiritual şi mai plin de gust bărbat din epoca mea şi din toate epocile trecute şi viitoare", chiar „primul, cel mai infailibil şi cel mai universal dintre toţi filozofii", şi cum în final moare „cu neclintita credinţă în nemurirea operei sale".

Ce se ascunde însă, continuă pamfletul, în spatele acestei aroganţe groteşti a domnului Nicolai? Răspunsul este: nimic altceva decît „înţelepciunea superficială" şi „erudiţia ieftină", „o pălăvrăgeală inepuizabilă şi iscusinţa de a răstălmăci tot ceea ce îi ajunge în mînă". Pe scurt, Nicolai este un „obtuz la minte din naştere", un „flecar impertinent şi neghiob", cu o „erudiţie care, prin adunarea rarităţilor neobişnuite, este alcătuită dintr-o grămadă de cunoştinţe confuză". E greu de crezut că

„ar fi în el ceva cu adevărat omenesc, în afara limbajului". Încă și mai înverșunat se spune: „Eroul nostru, care a fost numit cîndva un sconcs literar și o viperă a secolului al XVIII-lea, a stîrnit ceartă în jurul său și a împroșcat cu otravă." „Nu este nici o îndoială că și un cîine, dacă i s-ar putea da posibilitatea limbajului și a scrierii, dacă i s-ar putea sădi nerușinarea lui Nicolai și vîrsta acestuia, ar lucra cu același succes ca și eroul nostru." Finalul constituie o ultimă lovitură de măciucă asupra scrierilor lui Nicolai: „Cine își mai îndreaptă privirea asupra lor o face în orele de siestă, pentru a se amuza pe seama ciudatelor expresii și întorsături ale trivialității și nulității, o nulitate care începe să își dea seama singură că este nulitate."

Cînd afli numele autorului acestei satire nemiloase, poți să rămîi o clipă mirat. Este vorba de Johann Gottlieb Fichte, autorul celebrei lucrări *Cuvîntări către națiunea germană*, pătrunzătorul creator al *Doctrinei științei*, una dintre cele mai impunătoare creații ale spiritului filozofic, profundul autor al unor *Îndrumări către viața fericită*. Cum ajunge un filozof atît de important să rostească insulte atît de brutale?

Se surprinde totuși prea puțin din esența filozofiei, dacă se presupune că aceasta ar fi creată într-o adîncire de sine tăcută și în meditație liniștită. Dintotdeauna filozofii au arătat că posedă două fețe: una întoarsă către interior, cealaltă orientată către realitate, în dorința de a o transforma pe aceasta din urmă prin prisma ideii. La nici unul din filozofii actuali această voință nu a izbucnit atît de nestăpînit ca la Fichte. El mărturisește despre sine însuși: „Nu am aproape deloc aptitudinea unui învățat de profesie; mie îmi place nu doar să gîndesc, ci și să acționez"; „am proiecte mari, arzătoare... Mîndria mea este să plătesc prin fapte locul meu în lume, să leg veșnic de existența mea consecințe importante pentru omenire și pentru întreaga lume a spiritului." Din această cauză el lansează manifeste, pamflete, apeluri și discursuri. Se implică cu pasiune în disputele din jurul Revoluției Franceze; unul din pamfletele sale pe această temă poartă titlul caracteristic *Revendicarea libertății de gîndire, pe care pînă acum au reprimat-o, de la principii Europei*. Tot din această cauză el nu se mulțumește să convingă oamenii; el vrea să-i convertească cu forța la adevărul său; cum contemporanii continuă să nu înțeleagă despre ce este vorba, concepe o scriere cu subtitlul îndrăzneț: „Expunere limpede ca lumina zilei... O încercare de a constrînge cititorul să înțeleagă."

Influența personală a lui Fichte este, de asemenea, puternică. Unul dintre auditorii săi povestește: „El nu vorbește frumos, însă toate cuvintele sale au importanță și greutate. Principiile sale sînt severe și prea puțin atenuate de firea umană. Dacă este provocat, atunci este cumplit. Spiritul său este un spirit neliniștit; el tînjește să aibă prilejul de a acționa

mult în lume. Discursul său public vuiește din acest motiv ca o furtună care își descarcă focul în lovituri izolate. El înalță sufletul, nu vrea să formeze oameni buni, ci oameni mari. Ochiul său este dojenitor, iar mersul mîndru. El vrea prin filozofia sa să călăuzească spiritul epocii; fantezia sa nu este deosebită, însă energică și puternică, imaginile sale nu sînt atrăgătoare, însă sînt îndrăznețe și mari. El pătrunde în adîncurile cele mai intime ale obiectului său și se deplasează prin hățișul conceptelor cu o naturalețe care trădează faptul că nu doar locuiește în acest tărîm invizibil, ci îl și stăpînește."

Dintr-o astfel de voință puternică de a acționa provine violența cu care Fichte îi tratează pe contemporanii săi. El vrea să vorbească prin „săbii și fulgere". Apar mereu conflicte legate de persoana sa. „Nu îngăduie contradicția, iar pe cine nu e de acord cu el îl copleșește cu insulte mînioase, ca pe bunul Nicolai, sau chiar îi contestă existența, așa cum i se întîmplă unui contemporan cumsecade, pe nume Schmid: „în ceea ce mă privește, îl declar pe domnul Schmid... drept inexistent ca filozof". Fichte exercită această întreagă activitate cu o desfătare furioasă. „Cine vrea să vadă înnoite certurile cu Lessing să-mi caute pricină. Eu am, ce-i drept, lucruri mai serioase de făcut decît să mă bat cu cîinii pe o para chioară; însă... a scutura în treacăt pe unul, care le strică cheful celorlalți, nu e rău." Astfel, nu este de mirare că celebrul jurist Anselm Feuerbach scrie: „E primejdios să intri în conflict cu Fichte. El este un animal sălbatic care nu suportă nici o împotrivire, considerînd orice dușman al nonsensului său ca pe un dușman personal. Eu sînt convins că ar fi fost capabil să facă pe Mahomed, dacă ar mai fi fost încă timpul lui Mahomed, și să-și introducă doctrina științei cu sabia și cu temnița, dacă catedra sa ar fi fost un tron regesc."

Dar acesta este numai unul din chipurile acestui filozof. Alături de polemistul violent stă omul muncii tăcute și absorbite, puse în slujba înțelegerii. El spune la un moment dat: „Am numai o pasiune, numai o nevoie, numai un sentiment deplin al meu însumi: a acționa în afara mea", pentru ca în alt loc să vorbească despre „iubirea lui hotărîtă pentru o viață speculativă". „Iubirea pentru știință, și în mod cu totul deosebit cea pentru speculațiune, dacă l-a cuprins o dată pe om, îl absoarbe într-atît că nu-i mai rămîne nici o altă dorință decît să se îndeletnicească cu ea în liniște." „Și dacă aș avea înaintea mea o viață de secole, aș ști să o rînduiesc de pe acum conform înclinației mele, încît nu mi-ar mai rămîne nici o oră de prisos." În sfîrșit, Fichte poate să vorbească neașteptat de emoționant despre „aspirația spre etern": „Acest instinct de a te reuni și de a te contopi cu nepieritorul este rădăcina cea mai intimă a oricărei existențe finite...; fără încetare eternul ne înconjoară și ni se oferă, iar noi nu avem nimic de făcut în continuare decît să-l cuprindem."

Fără îndoială, un om atît de plin de contradicții nu poate să ducă o viață regulată și liniștită. Viața lui Fichte este un permanent du-te-vino, o alternanță necontenită de ascensiuni și de prăbușiri. Se naște în 1762, într-un mic sat din Oberlausitz, ca fiu al unor părinți săraci. Prima sa îndeletnicire este cea a unui păstoraș, și se poate bănui că încă de atunci gîștele care erau supuse nuielei sale îl fac să simtă plăcerea de a domni. Modul în care se desprinde din mediul său gospodăresc ar putea să constituie obiectul unei mici povestiri înălțătoare. Moșierul vine într-o duminică în jurul prînzului în sat, fiind extrem de supărat că a pierdut predica. Însă este consolat: micul păstor Fichte putea să repete toate predicile cuvînt cu cuvînt. Într-adevăr, micul Fichte îl imită pe preot în cuvînt, ton și gesturi atît de perfect, încît moșierul ia încîntat hotărîrea care în final îl va dărui pe Fichte lumii filozofice: el îi dă posibilitatea păstorului de gîște să-și facă educația pe cheltuiala lui.

Cînd Fichte, după absolvirea școlii, începe să studieze la Universitatea din Jena, dificultățile financiare se ivesc din nou. Nobilul protector moare, iar moștenitorii nu păstrează prea mult din veleitățile lui de Mecena. O bursă pe care Fichte o solicită îi este refuzată; el își cîștigă existența cu dificultate dînd lecții private.

Din această mizerie, Fichte este salvat de oferta de a deveni profesor particular la Zürich. El însă crede că înainte de a trebui să fie educați copiii, trebuie să fie educați părinții. Astfel, el concepe un *Jurnal al celor mai izbitoare greșeli de educație* și îi determină pe părinții elevului său să pună să li se citească cu voce tare săptămînal din acesta. Se înțelege că aceștia nu sînt prea mult timp încîntați și că acceptă pînă la urmă avertismentul încăpățînat al acestui pedagog violent și recalcitrant, că va părăsi casa. Fichte nu pricepe însă a cui e vina. El îi scrie fratelui său: „Am avut de-a face încă de la început cu oameni grei de cap. În final, deoarece mă impusesem și îi forțasem să mă respecte, îmi anunțasem deja plecarea; pe care, pentru a o retracta, eu eram prea mîndru și ei prea fricoși.“

Într-o altă privință, Zürichul nu este lipsit de realizări pentru Fichte. În acest timp el se îndrăgostește și se logodește. Despre cum stau lucrurile cu dragostea, el se exprimă, ce-i drept, cînd într-un fel, cînd într-altul. Pe de o parte, scrie scrisori de dragoste incandescente: „De-aș putea să-mi revărs sentimentele asupra ta cu atîta căldură cîtă îmi străbate pieptul în această clipă, amenințînd să mi-l sfîșie.“ El compune chiar o poezie către iubită, ce-i drept, doar una singură, pentru a cărei întocmire îi trebuie, după propria mărturie, o oră pentru fiecare rimă. Pe de altă parte, are îndoieli și îi scrie fratelui: simt „prea multă forță și instinct în mine, pentru a-mi reteza oarecum avîntul printr-o căsătorie și pentru a mă înhăma la un jug de care să nu mă mai pot elibera vreodată“. Însă deoarece

mireasa, blîndă cum este, se supune binevoitoare nevoilor pedagogice ale lui Fichte, i se pare în cele din urmă că cel mai înțelept este să se căsătorească.

Sfîrșitul activității sale de profesor particular îl silește pe Fichte să părăsească Zürichul. El merge la Leipzig și încearcă într-un mod curios să-și cîștige o pîine și să devină celebru. Mai întîi vrea, cu toate că tocmai în domeniul pedagogic a eșuat atît de vizibil, să devină educator princiar. Cum de aici nu iese nimic, plănuiește, îndemnat probabil de logodna sa, să editeze o *Revistă pentru educație feminină*. Însă nici un editor nu vrea să-și asume riscul de-a încredința unui om ca Fichte tocmai această afacere. Fichte nu are noroc nici cu scrierea de tragedii sau nuvele.

Din letargia în care cade după toate aceste nereușite, îl smulge o întîmplare care îl conduce către cealaltă față, mai liniștită a ființei sale, întîmplarea fiind decisivă pentru întreaga sa viață ulterioară. Un student îi cere lecții particulare despre filozofia lui Kant și astfel Fichte face cunoștință în mod temeinic cu cel mai mare dintre filozofii contemporani. El descrie într-o scrisoare cît de mult îl însuflețește acest eveniment: „Am plecat cu cele mai clare planuri din Zürich... În scurt timp toate aceste perspective au eșuat și eram aproape de disperare. De supărare m-am aruncat în filozofia lui Kant..., care este pe cît de înălțătoare pe atît de greu de priceput. Am găsit în ea o îndeletnicire care îmi umplea inima și mintea; spiritul meu expansiv și impetuos a tăcut; acestea au fost cele mai fericite zile pe care le-am trăit vreodată. Neavînd bani de pîine decît de la o zi la alta, eram cu toate acestea pe atunci unul dintre cei mai fericiți oameni de pe întreaga suprafață a Pămîntului."

Însă mizeria exterioară se menține. Fichte nu poate rezista la Leipzig și găsește în cele din urmă un post de profesor particular, dar de această dată la Varșovia. Aici se petrece același lucru ca și la Zürich: nu se înțelege cu mama elevului său. Cu toate acestea, Varșovia are cel puțin un avantaj: la plecare primește o compensație considerabilă; aceasta îi dă posibilitatea de a-l vizita pe Kant, pe care îl prețuia de la distanță, la Königsberg. Kant însă, de care Fichte se apropie în mod vădit destul de impetuos, este mai întîi foarte rezervat și comunică doar cu șovăială cu el.

Noile mijloace financiare sînt curînd epuizate; chiar și încercarea de a obține un împrumut de la Kant rămîne fără succes. Dar intervine iarăși una dintre subitele împrejurări norocoase, de care viața acestui om furtunos este atît de bogată. Fichte scrie în patru săptămîni o scriere cu titlul: *Încercare a unei critici a oricărei revelații*. Kant laudă manuscrisul și îl recomandă editorului său; acesta însă îl publică din greșeală fără numele autorului și acum toată lumea consideră cartea ca fiind o operă a bătrînului

Kant însuși, de la care pe atunci tocmai se aștepta un cuvînt asupra acestei teme. Chiar și *Jurnalul literar universal din Jena*, cel mai distins organ științific, scrie: „Oricine citește fie și doar cea mai mică parte dintre scrierile prin care filozoful din Königsberg și-a dobîndit merite nemuritoare pentru omenire va recunoaște imediat sublimul autor al acestei opere." Cînd apoi se află că nu Kant, ci Fichte este autorul, este prea tîrziu pentru ca celebritatea acestei scrieri să mai poată să pălească. Fichte trece acum drept autorul unei cărți care ar fi fost demnă de Kant.

Fichte obține acum cu ușurință o numire într-o universitate, și anume la Jena. Este întîmpinat cu entuziasm; studenții se revarsă la prelegerile sale. Dar curînd temperamentul său agresiv îi aduce noi necazuri. El se îndreaptă împotriva asociațiilor studențești, în care domnește o gravă desfrînare și în care „meritul de a fi un duelist superior este apreciat mai mult decît alte merite". Studenții încep prin urmare să facă scandal la prelegerile sale; ei o insultă pe soția lui Fichte pe stradă; în cele din urmă recurg la armele care li se par potrivite, și anume la pietre de pavaj, spărgînd geamurile de la ferestrele profesorului. Fichte este bineînțeles revoltat: „Am fost tratat mai rău decît cel mai mare răufăcător, am fost eu și familia mea expuși bunului-plac al nemernicilor mînioși." Colegii îl sfătuiesc totuși să nu adopte contramăsuri, invocînd argumentul curios că „ar fi dovada cea mai onorabilă pentru onestitatea unui profesor dacă adesea i-ar fi sparte ferestrele". Goethe însuși, ministrul de Weimar, scrie foarte ironic, cu aluzie la doctrina lui Fichte despre Eu, care din suveranitate absolută instituie lumea, non-Eul: „Ați văzut prin urmare Eul absolut în mare încurcătură și, într-adevăr, este foarte nepoliticos din partea non-Eurilor, care au fost totuși instituite, să zboare prin geamuri. Vi se întîmplă precum creatorului și susținătorului tuturor lucrurilor care, așa cum ne spun teologii, nu o poate scoate la capăt cu creaturile sale."

Într-o altă situație, încă și mai dificilă, Goethe intervine de data aceasta în favoarea lui. Unul dintre elevii lui Fichte scrie o lucrare în care elaborează teza că nu ar exista o religie de sine stătătoare, ci orice credință ar fi simplă morală. Fichte publică acest studiu, însă îi adaugă o anexă proprie care încearcă să atenueze consecințele radicale la care a ajuns acel student. Cu toate acestea, o foaie volantă anonimă le reproșează, lui Fichte și studentului său, ateismul. Problema se extinde cu repeziciune în cercuri mai largi; guvernul din Saxonia amenință că nu-și va mai lăsa tinerii din acest land să studieze la Jena. Cearta putea să fie rezolvată în chip amiabil; Schiller, colegul de la Jena, și Goethe intervin în acest sens. Însă lui Fichte îi joacă renghiuri încăpățînarea sa; el preferă „să piară curajos" decît să cedeze. Atunci cînd i se pune în vedere un avertisment, el trimite o scrisoare de amenințare către ministru, după care este destituit, nu tocmai prietenos, din funcția sa.

Din fericire există monarhi care în această privință gîndesc mai tolerant decît principele elector de Saxonia. Cînd Fichte merge la Berlin pentru a-și căuta un nou domeniu de activitate și cînd poliția manifestă temeri față de șederea acestui personaj suspect, regele Prusiei declară: „Dacă este adevărat că se află în animozități cu bunul Dumnezeu, atunci bunul Dumnezeu poate să se înțeleagă cu el asupra acestui lucru; pe mine nu mă privește cu nimic."

Încurajat de perspectiva toleranței, Fichte se stabilește în Berlin, unde își cîștigă existența mai întîi prin conferințe, pentru ca în cele din urmă să fie chemat la Universitatea tocmai înființată. Aici el desfășoară o activitate bogată. Agerimea și profunzimea prelegerilor sale filozofice atrag nu numai studenții, ci și oameni de frunte ai statului și vieții spirituale. Numai Academia Prusacă șovăie să-l admită printre membrii săi, lucru care îi prilejuiește celebrului medic Hufeland sentința răutăcioasă, că secția de filozofie a Academiei nu l-a admis tocmai pentru că el era filozof.

Nici în Berlin, avînd în vedere confuziile politice ale acelor ani, Fichte nu poate și nu vrea să se mărginească la catedra filozofică. Tocmai acum are intenția să-și pună filozofia în acțiune. Astfel, el intervine hotărîtor prin *Cuvîntări către națiunea germană* în străduniile legate de renașterea statului prusac. E drept că își face idei stranii despre această colaborare a sa. Atunci cînd izbucnește războiul, își anunță intenția de a porni în marș împreună cu trupele, ca un fel de predicator militar laic, și „de a boteza în numele lui Dumnezeu pe comandantul trupelor". Cu toate acestea, regele respinge cererea și îl consolează pe Fichte spunîndu-i că „poate elocvența sa ar putea fi folosită după victorie".

Fichte nu mai trăiește multă vreme după încheierea păcii. Soția sa, infirmieră într-un spital, contractează o febră violentă. Ea se însănătoșește, însă Fichte se molipsește. El moare în anul 1814, la cincizeci și doi de ani.

Dacă îți reprezinți viața și firea acestui om, înclinat cu atîta pasiune spre faptă și care în același timp e atît de mult înclinat să se închidă în gîndurile lui, atunci nu te mai miră faptul că filozofarea lui se menține în tensiunea dintre aceste două momente. Pentru cine dă o importanță atît de decisivă faptei, pentru acela acțiunea și Eul activ trebuie să fie importante și în proiectul filozofic. Cine, pe de altă parte, are o năzuință atît de intimă către meditație, aceluia trebuie să i se deschidă și tainele cele mai ascunse ale realității. Așa stau lucrurile de fapt cu filozofarea lui Fichte. Ea începe cu ideea faptei absolute și se termină cu gîndul că Eul activ se cufundă în abisul divinității.

În ceea ce privește prima idee, Fichte se apropie mai întîi de Kant. Acesta a arătat că esența omului constă în libertate, lucru de care ne

putem convinge în experiența unei datorii necondiționate, a legii în raport cu moravurile. Și pentru Fichte, cerința moralității este cea care dă naștere ideii libertății, proclamată de conștiință. Libertatea conștientă de sine însăși, ca esență fundamentală a omului, devine pentru Fichte ideea în jurul căreia gravitează întreaga sa gîndire. În timp ce reflectează la esența ei ascunsă, el ajunge să o gîndească mai radical decît a făcut-o Kant.

Fichte descoperă în conceptul lui Kant despre libertate o inconsecvență. Eul este de fapt înțeles, în temeiul esenței sale, ca fiind liber. Însă Kant îl privește în același timp ca fiind extrem de limitat. Acest lucru se vădește îndeosebi atunci cînd se manifestă ca subiect cunoscător. Aici Eul este dependent de ceva care nu este el însuși. Ce-i drept, nu așa cum crede concepția naivă despre lucrurile fenomenale, astfel încît rolul cunoașterii s-ar epuiza exclusiv în reproducerea acestora. Kant consideră, dimpotrivă, că în cunoaștere activitatea proprie subiectului este efectivă în multiple feluri. Însă la el, Eul nu creează totuși reprezentarea lucrurilor pornind de la libertatea sa. Eul este în această privință dependent mai degrabă de ceva din afara sa: de „lucrul în sine“ care se oferă percepției.

O astfel de limitare printr-un „lucru în sine“, care subzistă pentru sine, i se pare lui Fichte ca fiind incompatibilă cu libertatea. Dacă aceasta este gîndită ca esența fundamentală a omului, atunci trebuie ca tot ceea ce se întîmplă cu Eul, deci și cunoașterea sa, să fie o problemă a acțiunii sale proprii. Dacă se pornește de la conceptul libertății înțelese corect, atunci nu poate exista alături de Eu o altă lume subzistentă autonom. Ceea ce nouă ne apare ca lume, suma tuturor lucrurilor care ne înconjoară, nu există deloc în realitate. Aceasta este numai o imagine pe care omul o proiectează în afara sa; ea este proiectul de lume al Eului creator în libertatea sa. Această imagine proiectată a lumii nu este însă produsă conștient, ci înaintea oricărei stări conștiente; dar tocmai aici Eul, proiectînd imaginea lumii, este independent de influențe străine și, prin urmare, liber.

Tocmai de aceea gîndirea lui Fichte constituie începutul idealismului german. Căci ideea fundamentală a idealismului este: există numai idealul, spiritualul, Eul în libertatea sa. Dar realitatea lumii ne este dată numai în reprezentarea noastră; însă tocmai aceste reprezentări nu sînt produse de către lume, ci sînt plăsmuite de noi înșine.

În această idee se regăsește chiar și filozoful vieții active. Întreaga realitate devine pentru el acțiune a Eului; nu există nimic care să nu poată fi redus pînă la urmă la o astfel de acțiune liberă. Căci numai Eul în libertatea lui ființează cu adevărat; datorită acestei libertăți, el este Eul absolut. Aceasta este o idee neobișnuită, și numai un gînditor cu o violență a spiritului așa cum o avea Fichte a putut să o gîndească. Aici,

puterea omului asupra realității, pentru a cărei cucerire modernitatea a făcut cel mai mare efort, ajunge la extrem.

Fichte trebuie însă să plătească un preț ridicat pentru această supradimensionare a Eului uman, privit ca Eu absolut. Căci în fața libertății, care acum devine nelimitată, a Eului, se dizolvă orice autonomie a realității. Caracterul absolut al Eului aruncă lumea în declin. Disoluția pătrunde însă și mai adînc. Eul liber, dacă este gîndit ca absolut, așa cum face Fichte, devine Eu gol. În afara lui nu există nimic, nici un Dumnezeu, nici un alt om și nici o lume. Eul însuși există în cea mai rece singurătate. El este, ce-i drept, liber. Însă ce se poate face cu această libertate a sa, într-o realitate care a devenit ireală?

În destrucția a tot ceea ce este real, Eului îi dispare în cele din urmă și propria realitate. Dacă tot ceea ce pare a exista se dizolvă în simplă reprezentare, atunci poate Eul să fie singurul care să se sustragă de la această soartă? Ce ar putea împiedica gîndul de a aplica anularea oricărei ființe și asupra Eului? În cele din urmă, el nu mai este decît ceva gîndit: „o simplă născocire“ produsă de intelect, care este „modelatorul jucăuș și gol al nimicului în nimic“. Fichte însuși trage această consecință. „Nicăieri nu am cunoștință despre vreo ființă și nici despre a mea proprie. Nu există nici o ființă. Eu însumi nu știu absolut nimic și nu sînt. Sînt imagini: ele sînt singurele care există și ele au cunoștință despre sine, după felul imaginilor; imagini care plutesc pe deasupra, fără să existe ceva peste care să plutească; care sînt legate de imagini prin imagini, imagini fără ca în ele să fie reflectat ceva, fără semnificație și scop. Eu însumi sînt una dintre aceste imagini; eu nu sînt nici măcar aceasta, ci numai o imagine neclară a imaginilor. Întreaga realitate se transformă într-un vis minunat, fără o viață în privința căreia să se viseze și fără un spirit care visează; într-un vis care este înlănțuit, într-un vis despre sine însuși.“ Kant și-a dat seama de stranietatea acestui idealism radical, în care „lumea și o dată cu ea noi înșine ne cufundăm în Nimicul absolut“; el scrie despre *Doctrina științei* a lui Fichte: ea „îmi apare ca un fel de fantomă, și cînd crezi că ai înhățat-o, în fața ta nu se află nici un obiect, ci de fiecare dată numai tu însuți, iar din tine numai mîna ta“.

Spaima în fața acestui vîrtej al disoluției complete a lumii și a Eului îl face pe Fichte să mediteze mai adînc la libertate. El descoperă că, dacă ea nu trebuie să se nimicească pe sine, ea nu poate să se mențină în caracterul absolut nelimitat. Libertatea poate să scape de la pieire numai dacă găsește limite originare, dacă ea, cu tot caracterul ei absolut, este înțeleasă totuși în același timp ca libertate finită.

În mod corespunzător, Fichte arată că Eul, în temeiul esenței sale, este în același timp absolut și finit. Omul nu are, așa cum pare la prima vedere, un caracter absolut pur; el este conflictul dintre absolut și finitudine.

Ideea îndrăzneață a lui Fichte atinge, ce-i drept, absolutul pur, însă nu se pierde în acesta. Fichte nu este profetul Eului absolut titanic, care se depășește pe sine și în care omenescul omului dispare. Fichte este gînditorul contradicției, în care existența omului, a acestei ființe profund contradictorii, se întemeiază.

În modul cel mai vizibil, finitudinea omului se arată lui Fichte în faptul că Eul trebuie să presupună alte ființe, asemenea lui, ca situîndu-se în afara sa. Dacă lucrurile pot fi înțelese ca simple reprezentări ale Eului, totuși în lume nu există numai lucrurile, ci, de asemenea, ceilalți oameni. Pe aceștia Fichte nu poate să-i considere ca simple reprezentări; tocmai ideea libertății îl silește să vadă și în aceștia persoane libere.

Astfel Fichte trebuie să admită că alături de Eul liber și de lumea lucrurilor proiectate prin puterea creatoare a acestuia se află celelalte Euri libere. Cu aceasta însă, presupoziția gîndirii sale trebuie să se schimbe. Acum punctul de plecare nu îl mai constituie Eul izolat, ci comunitatea ființelor libere, „împărăția spiritelor".

Totuși nici această limitare a libertății prin ceilalți oameni nu este suficientă pentru a izgoni pericolele care pornesc de la faptul că Eul se instituie pe sine în mod absolut. Acest lucru este posibil abia prin faptul că libertatea își experimentează limita într-o altă privință, de această dată de-a dreptul decisivă. Această limită devine vizibilă în momentul în care privirea răzbate către originea libertății.

Fichte pornește de la faptul că libertatea noastră nu este libertate în genere, ci de fiecare dată libertate determinată dinainte, și anume pornind de la temeiul ei. Libertatea se înrădăcinează în conștiință. De aceea, noi nu putem să facem uz la întîmplare de libertatea noastră. La originea libertății guvernează o necesitate mai adîncă. Fichte se angajează acum să sondeze în întunericul acestei necesități originare și să descopere ceea ce ne este necunoscut în rădăcina libertății.

Cine se întoarce la temeiul libertății trebuie să lase libertatea în spatele lui. Aceasta trebuie să se transforme în simpla trimitere către originea sa. Ea trebuie să-și asume declinul puterii sale proprii, iar pierind, trebuie să scoată la iveală adevărata realitate însuflețită, temeiul. Aceasta este „soarta pe care finitudinea nu o poate evita niciodată: numai trecînd prin moarte, ea răzbate la viață. Ceea ce este muritor trebuie să moară și nimic nu îl eliberează de puterea ființei sale". „Eul trebuie să fie nimicit în întregime." În aceasta vede Fichte, în ultimii săi ani, cea mai imperioasă sarcină a omului, mai ales cu privire la prezentul său, pe care el îl numește epoca căutării de sine împlinite.

Dacă omul își asumă această radicală înăbușire a puterii proprii, el ajunge într-adevăr dincolo de sine. Cine respinge într-un sens ultim caracterul absolut al libertății, acela descoperă că aceasta nu s-a produs

singură pe sine. El vede în temeiul lui însuşi absolutul veritabil: divinitatea. Dacă „omul, prin libertatea supremă respinge și pierde propria sa libertate şi autonomie, el ajunge să fie părtaş singurei ființe adevărate, ființa divină“.

Locul Eului absolut îl ia astfel Dumnezeul absolut. Aceasta este marea şi decisiva răsturnare în gîndirea lui Fichte. „Numai Dumnezeu există şi altceva nimic“, poate spune el acum. Omul însă nu este prin sine nimic; ceea ce el este în mod esențial este ca „existență şi revelație a lui Dumnezeu“.

În această idee, din ultima perioadă a lui Fichte, suveranitatea Eului absolut este distrusă definitiv. Însă nu cu violența unei rupturi distructive. Dimpotrivă, într-un mod tăcut, în care Eul se cufundă în divinitate ca în propria sa origine, iar libertatea sa se ascunde în libertatea lui Dumnezeu. „Viață în Dumnezeu înseamnă a fi liber în el“: acesta este ultimul cuvînt al filozofiei lui Fichte, rebelul libertății.

Schelling sau filozoful îndrăgostit de absolut

Cînd pe 20 august 1854, la aproape optzeci de ani, Schelling moare, prietenul său regal, Maximilian von Bayern, pune să i se scrie pe piatra de mormînt cuvintele: „celui dintîi gînditor german". Dar cu patru ani în urmă, adversarul său cel mai înverşunat, Arthur Schopenhauer, scria: Schelling „nu poate fi acceptat în societatea onorabilă a gînditorilor neamului omenesc". Iată cît de contradictoriu vorbesc contemporanii despre acest filozof. Judecata lor va rămîne divergentă pe perioada întregii sale vieți. Schelling este, ca puțini alți gînditori, contestat și apărat, pătimaș venerat și pătimaș repudiat, iubit și totodată urît.

Schopenhauer îi numește gîndirea „pseudofilozofie, flecăreală găunoasă, lăudăroșenie impertinentă și fanfaronadă". Mulți contemporani se alătură acestui ton disprețuitor. Filozoful Ludwig Feuerbach vorbește despre o „filozofie a eului conștiinței, despre o farsă teozofică a unui Cagliostro, o filozofie din secolul al XIX-lea". Un alt adversar desemnează filozofia lui Schelling drept „o farsă care se joacă în vidul absolut".

Alții gîndesc altfel. Pentru Alexander von Humboldt, renumitul cercetător al naturii, Schelling este „omul cel mai plin de spirit al națiunii germane". Regele prusac îl roagă să vină la Universitatea din Berlin, „ca filozof ales și numit de Dumnezeu să devină învățătorul timpului". Goethe îi laudă „talentul eminent pe care noi îl cunoaștem și îl cinstim de multă vreme". Și tot el lansează frumoasa vorbă cum că în gîndirea lui Schelling „marea claritate la o mare profunzime e întotdeauna îmbucurătoare". Și dacă adversarii, în preaplinul urii, îl compară pe Schelling cu Iuda sau Lucifer, admirația depășește la rîndul ei orice măsură, făcînd din el un al doilea Cristos.

Cînd un gînditor e atît de disputat precum Schelling, atunci e de presupus că personalitatea sa ascunde tensiuni ce sînt foarte departe de caracterul echilibrat pe care îl atribuim în general filozofilor. Chiar așa e: ființa lui Schelling este plină de contradicții.

Pe de o parte, există îndrăzneala cu care Schelling se opune poterilor spirituale ale timpului său. Cutezanța aceasta, care adesea se dezlănțuie

într-o polemică plină de ură împotriva inamicilor persoanei și cauzei sale, îl face totodată capabil să pătrundă în domenii de gîndire pînă atunci necunoscute. De-abia s-a eliberat de lanțurile unei teologii devenite rigide, de-abia s-a dezis de filozofii de catedră din Tübingen, pe care îi numește în batjocură „filozofi castrați“, de-abia a sesizat momentul revoluționar al ideilor lui Kant și Fichte, că se și aruncă cu toată pasiunea în dispute filozofice, elaborînd, la vîrsta de douăzeci de ani, proiecte filozofice succesive, sigur fiind de succesul cauzei sale. Stăpînit de această convingere, îi scrie prietenului său, Hegel: „Important e ca bărbații tineri, hotărîți să riște totul și să întreprindă orice, să se unească pentru a lucra din părți diferite la aceeași operă..., și atunci victoria e cîștigată.“ Dar și despre bătrînul Schelling, Steffens, cel mai important discipol al său, spune: el „ținea piept, curajos și amenințător, întregii oștiri a unui timp care își pierdea forța“. Caroline, prietena și apoi soția sa, a sesizat fără îndoială în modul cel mai profund măreția și impetuozitatea ființei sale: e „o adevărată natură primordială, din rîndul mineralelor, un adevărat granit“.

Acestei porniri impetuoase către acțiune, îndreptată spre exterior, i se opune o dorință tot atît de puternică de anonimat, care sporește cu trecerea anilor tot mai mult. Înainte de toate, moartea femeii iubite îl silește la o retragere în propriul suflet. „Ea e acum liberă“, scrie el, „și o dată cu ea sînt și eu: ultima legătură care mă unea cu lumea s-a frînt.“ Puțin mai tîrziu, Schelling, acum în vîrstă de treizeci și șase de ani, spune: „Tînjesc tot mai mult după anonimat; de-ar fi după mine, nu mi s-ar mai pomeni numele, chiar dacă nu aș înceta niciodată să acționez așa cum îmi dictează convingerea mea cea mai vie.“ După răstimpuri în care proiectele filozofice abundă, urmează perioade de tăcere. Schelling abia dacă mai apare la catedră, publicînd puține mărturii ale creației sale. Cu cîțiva ani înaintea morții, scrie: „... chiar așa e: cum într-un fel am rupt-o demult cu această lume, mă mai simt fericit doar în munca mea..., căci la ea se rezumă întreaga mea viață. Și, pe măsură ce ea se apropie de desăvîrșire, mă năpădește presimțirea păcii care mă așteaptă.“

Aceeași tensiune între pornirea spre lumea exterioară și întoarcerea către propriul sine domină relațiile lui Schelling cu semenii săi. Tînărul student al Așezămîntului din Tübingen intră în relații strînse cu un cerc de prieteni, căruia îi aparțin în primul rînd Hegel și Hölderlin. Mai tîrziu, în Jena și Dresda, Schelling se alătură poeților și scriitorilor romantici, fraților Schlegel, lui Tieck și Novalis, cuprins de același entuziasm și de același sentiment năvalnic pentru ceea ce e novator în domeniul spiritului. Despre fascinația pe care cuvîntările sale o exercită asupra ascultătorilor există o mulțime de mărturii. Steffens descrie ținuta lui Schelling

în timpul prelegerilor: „În ochii mari și clari mocnea o putere spirituală de a porunci.“ Poetul Platen relatează că, după cuvintele lui Schelling, domnea uneori o „tăcere de moarte, ca și cum întregul auditoriu și-ar fi ținut respirația“.

Totuși acestei deschideri către contemporanii săi i se opune din nou o înclinație melancolică spre izolare. Schelling este adesea stîngaci și greoi în societate, privindu-și uneori tăcut prietenii care conversează veseli. Schiller se supără pe el pentru că, în loc de a purta discuții însemnate, nu face decît să joace cărți. Uneori, Schelling se cufundă atît de iremediabil în tristețea inimii, că începe să fie frămîntat de ideea sinuciderii, iar Caroline, nemaiștiind ce să facă, îl roagă pe Goethe să se ocupe de el. În plus, afecțiunea față de prieteni se schimbă brusc într-o brutală respingere; cel mai cutremurător exemplu ni-l oferă prietenia timpurie cu Hegel, care se transformă într-o dușmănie înverșunată. În cele din urmă, Schelling se înstrăinează atît de tare de lume, că un contemporan scrie: „Ne trimite cuvintele preoțești ale unui anahoret, pline de o adîncă înțelepciune, însă fără actualitate, fără ecou și lipsite de putere de înrîurire.“

Toate aceste tensiuni, toate aceste înălțimi și adîncimi ale vieții și ale trăirii sînt tributul pe care omul Schelling trebuie să-l plătească filozofului Schelling. Căci tocmai din încordarea sufletului izvorăsc puterea și adîncimea ideilor sale. Doar în măsura în care este receptiv la aspectele problematice ale existenței, el își poate împlini menirea filozofică: aceea de a fi gînditorul necondiționatului, care, pe lîngă dragostea sa pentru Absolut, își asumă și sfîșierea vieții.

Căci Absolutul îl interesează pe Schelling de la bun început. Mai întîi se inspiră de la Fichte. Aidoma acestuia, Schelling crede că lucrul cel mai important e de a dovedi că eul omenesc e principiul suprem al filozofiei; el e singura instanță care există cu adevărat, el odihnește exclusiv în libertatea sa cea mai proprie, el e, așa cum spune Schelling în acord cu Fichte, „eul absolut“. În schimb, orice altă realitate nu există decît în reprezentarea acestui eu.

Acest punct de vedere nu poate totuși satisface gîndirea lui Schelling, o gîndire consacrată cu toată pasiunea Absolutului. Tocmai în eul uman și finit, care trebuie să constituie punctul de plecare absolut al oricărui demers filozofic, Schelling descoperă o instanță care nu mai e pur și simplu umană și finită, instanță numită „eternul din noi“.

Omul dă peste un asemenea temei absolut în clipa în care își adîncește privirea în sine însuși. Dacă poate face o asemenea descoperire e pentru că, pe lîngă celelalte facultăți spirituale și sufletești, lui îi e propriu o aptitudine specială: „intuiția intelectuală. În noi toți sălășluiește o facultate misterioasă și minunată, de a ne retrage din schimbarea timpului în

sinele nostru cel mai profund, despuiat de tot ce vine din afară, și de a contempla acolo eternul în forma neschimbătorului."

În această intuiție intelectuală — afirmă Schelling — omul descoperă că acel ceva pe care îl găsește în momentul în care își adîncește privirea în propriul temei este mai mult decît el însuși; și anume este Absolutul, divinul însuși. Căci ceea ce se arată aici este temeiul nu doar al eului uman, ci totodată al întregii realități. De aceea, cine vrea să înțeleagă realitatea în întregul ei — și aceasta e sarcina filozofului — acela trebuie să se transpună în temeiul ei absolut. Schelling cere ca filozofia să lase în urmă punctele de vedere finite și să se ridice la perspectiva Absolutului. Cel care filozofează, deși este un om finit, trebuie să contemple totul oarecum din perspectiva lui Dumnezeu. Aceasta e sarcina cu adevărat titanică pe care și-o propune tînărul Schelling.

Prin virajul său către Absolut, Schelling se situează în mijlocul acelei mișcări care a cuprins spiritele cele mai lucide ale timpului său. Pretutindeni se manifestă nostalgia infinitului. Pretutindeni se reînnoiește vechea idee, pe care, în definitiv, a gîndit-o deja Spinoza, că tot ce e separat este în realitate Unu, că întreaga realitate provine dintr-o unică și inepuizabilă origine, că, așa cum spune Schelling, „nici în noi, nici în afara noastră nu există nimic real în afară de divin". Acest divin nu este însă Dumnezeul pe care îl propăvăduiește doctrina creștină: nu e creatorul căruia lumea i se opune ca ceva străin. El e viața infinită care acționează, ca cel mai intim principiu, în tot ceea ce este.

În această perspectivă, natura apare într-o nouă lumină. Fichte a considerat natura, ca de altfel întreaga realitate, doar sub aspectul importanței sale pentru om; ea era pentru el locul în care omul își poate realiza datoria sa morală. Numai că asta e o „lovitură absolut mortală pentru natură". În opoziție cu concepția lui Fichte, în generația de poeți și de filozofi care apare acum, își face loc, sub înrîurirea lui Herder și Goethe, sentimentul naturii. Toți vor să înțeleagă natura în propria ei viață, iar nu din punctul de vedere al valorii ei pentru om, și, în același timp, vor să înțeleagă cum este eficientă în natură forța creatoare a divinității.

Schelling privește natura din aceeași perspectivă. El proiectează o filozofie a naturii, opunîndu-se desconsiderării ei în maniera lui Fichte. În aceasta constă, în vremea sa, cea mai mare realizare a tînărului Schelling. Filozofia naturii, așa cum o înțelege Schelling, se deosebește însă radical de ceea ce înțelegem astăzi prin acest cuvînt. Pe el nu-l interesează interpretarea conceptelor și metodelor cunoașterii naturii sau rezumarea rezultatelor științelor naturii. Schelling vrea mai curînd să expliciteze natura ca pe un unic organism, în care totul este viu; chiar și ceea ce este mort este, în această perspectivă, doar o viață stinsă. Viața interioară a naturii este vizibilă în special în polaritățile de care ea e pretutindeni

străbătută: în domeniul anorganic — contrastul dintre magnetism și electricitate, în domeniul organic — opoziția dintre masculin și feminin, în întregul naturii — conflictul dintre greutate și lumină. În aceste polarități, natura se realizează trecînd de la un produs la altul, ca o mare devenire vie.

La sfîrșitul filozofiei naturii se pune întrebarea: către ce se îndreaptă în definitiv toată această devenire neîncetată? Schelling răspunde: către spirit. Căci supremul produs al naturii e spiritul uman. Din această perspectivă, natura poate fi înțeleasă, la o privire retrospectivă, ca spirit în devenire, ca „poezia originară, încă inconștientă, a spiritului". Dar spiritul însuși depășește natura și, astfel, desăvîrșește totodată ceea ce e prezent în ea ca germene.

Realitatea, așa cum i se înfățișează ea lui Schelling, cuprinde două stadii, care se transformă unul în celălalt: stadiul inconștient al naturii și stadiul conștient al spiritului uman. În acest al doilea domeniu, Schelling descoperă aceleași legi care acționează și în natură. Existența spirituală a omului se desfășoară, de asemenea, în tensiuni și polarități, în contradicții și în reconcilierea contradicțiilor. Interpretarea acestora e sarcina filozofiei spiritului, care apare acum alături de filozofia naturii, pentru a o întregi. Însă amîndouă, natura și spiritul, sînt văzute ca un produs unitar. Toate fenomenele naturii, ca și cele ale spiritului sînt „membre ale unui mare organism, care se ridică din abisul naturii, unde își are rădăcinile, pînă în lumea spiritelor".

Dar pentru Schelling, ceea ce este cu adevărat important este că atît natura cît și spiritul trebuie să fie considerate dintr-o perspectivă absolută: și anume că în ele domnește divinitatea creatoare. Acest lucru este enunțat mai întîi privitor la natură. Dumnezeu lucrează în întregul proces al naturii. De aceea, pentru Schelling, fiecare ființă naturală — un copac, un animal și chiar o bucată de mineral — nu este doar un lucru observabil al lumii exterioare, ci totodată expresia vieții divine care domnește în ea. Natura este „Dumnezeul ascuns".

Totuși natura nu este încă revelarea propriu-zisă a lui Dumnezeu. Abia rațiunea e copia lui desăvîrșită. Din această cauză, domeniul spiritului și al istoriei sale e privilegiat în ceea ce privește prezența lui Dumnezeu în realitate, „istoria întregului este o revelare progresivă și treptată a Absolutului"; ea e un epos creat în spiritul lui Dumnezeu.

Astfel se desfășoară, trecînd prin natură și prin spirit, procesul realizării lui Dumnezeu. La sfîrșitul acestui proces se află, după Schelling, arta. Filozofia artei este creația cea mai originală a acestui gînditor. Schelling privește arta din punctul de vedere al divinității aflate în devenire. Ea este „un fenomen necesar care emană nemijlocit din Absolut, e revelarea unică și divină" a divinității. Arta depășește celelalte două

manifestări în lume ale divinului, căci în ea converg liniile despărțite ale acestora. Opera de artă e fapta cea mai sublimă a libertății umane, ca atare ea este tot ce e mai înalt în domeniul spiritului. Dar totodată ea posedă o formă materială și, ca atare, ea se împărtășește din necesitatea naturii. În opera de artă se reconciliază așadar natura și spiritul, necesitatea și libertatea. În artă, divinitatea își redobîndește, după ce a străbătut drumul ei scindat, unitatea. „Tocmai de aceea, arta este pentru filozof tot ce e mai înalt, căci în ea se deschide parcă un sanctuar, unde arde într-o singură flacără, într-o uniune eternă și originară, ceea ce e despărțit în natură și în istorie."

Dacă întreaga realitate e astfel înțeleasă ca autorelevare a lui Dumnezeu, atunci nu poate fi ocolită întrebarea: cum trebuie gîndit oare Dumnezeu însuși? De fapt, gîndirea lui Schelling se îndreaptă în mod inevitabil spre o asemenea direcție a interogației; el e acum pe urmele misterelor Absolutului însuși. Schelling pretindea la început că înțelege Absolutul ca pe o ființă spirituală, și anume ca pe un eu absolut. Acum i s-a vădit însă că divinitatea nu se arată doar în domeniul spiritului, ci și în cel al naturii. Dar atunci determinarea lui Dumnezeu ca eu, ca subiect nu mai este suficientă, ci mai curînd Dumnezeu trebuie gîndit ca fiind mai presus de opoziția dintre natură și spirit, dintre eu și non-eu, dintre subiect și obiect. E ceea ce are în vedere Schelling cînd îl desemnează pe Dumnezeu drept indiferență totală sau identitatea absolută. Dumnezeu este punctul de unitate în care toate opozițiile realității își au originea lor comună și scopul lor comun.

Hegel, prietenul de tinerețe, își bate însă joc de această idee. După el, Absolutul acela indiferent al lui Schelling e „noaptea în care, cum spunem de obicei, toate pisicile sînt negre". Și pe bună dreptate, căci din perspectiva unui asemenea concept de Dumnezeu, în care „Dumnezeu și universul sînt unul", autonomia realității finite amenință să se dizolve. Dacă totul există doar în măsura în care își are esența în Absolutul unic și indiferent, atunci toate diferențele dintre lucruri se estompează, acestea devenind în cele din urmă simplă aparență.

Și totuși noi experimentăm lucrurile ca fiind reale. Realitatea lor este de așa natură, că e neîndoielnic că le putem deduce existența din Dumnezeu. Există însă în natură, așa cum Schelling însuși o accentuează, „iraționalul și întîmplătorul, produsele dezordonate ale haosului"; există o „autodezbinare interioară a naturii". Există în domeniul viului multă poftă obscură. Divinitatea pare „a trona deasupra unei lumi de grozăvii". Așijderea, în om, sub limpezimea spiritului său, se află un impuls irațional. Viața omenească e plină „de neplăcere și de teamă". Chiar și libertatea, cel mai nobil semn al superiorității omului, provine din irațional. „Întreaga personalitate odihnește pe un temei obscur." Omul, tocmai pentru că e

liber, se poate îndrepta împotriva originii, într-o încercare cutezătoare de a deveni de sine stătător. De aceea, lumea istoriei ne oferă „un spectacol atît de dezolant, încît eu pierd orice speranță de a mai găsi un scop și, prin urmare, un temei adevărat al lumii". Rezumînd, Schelling spune la sfîrșit: „Soarta lumii și a umanității e prin natura lor tragică"; acest ultim aspect al realității arată „mizeria întregii ființe".

Dar Schelling nu trage concluzia că această realitate problematică nu s-ar putea întemeia în Dumnezeu. Dimpotrivă, el afirmă acum că și acel element refractar al realității trebuie înțeles pornind de la Dumnezeu. Acest lucru e însă posibil doar dacă regîndim ideea de Dumnezeu. Dacă acele lucruri și evenimente care se opun integrării în Absolut trebuie să provină din Dumnezeu, atunci ele trebuie să posede în acesta o rădăcină autonomă, de aceea este necesar „să punem ceva negativ în Dumnezeu". Dumnezeu trebuie gîndit, fără a-i prejudicia unitatea, drept contradictoriu în el însuși. Trebuie să admitem că în mod originar divinitatea e scindată în două momente: în temeiul obscur — să-i zicem natura în Dumnezeu — și în spiritul conștient divin.

Izvorînd din aceste două momente primordiale, Dumnezeu își începe devenirea. Prin speculații obscure, Schelling încearcă să cerceteze temeinic modul în care se dezvoltă Dumnezeu pornind de la sine spre lume, ca manifestare a lui exterioară. Continuînd ideea marelui mistic silezian Iacob Böhme, el vrea să arate cum în Dumnezeu, prin misterul de nepătruns al libertății sale, temeiul obscur, ca impuls, se separă de legătura sa cu Spiritul, și cum se desprinde el din ființa nedivizată a lui Dumnezeu. După Schelling acesta e „drumul durerii pentru Dumnezeu", pe parcursul căruia el „resimte toate grozăviile propriei sale ființe". Tocmai acest drum al lui Dumnezeu este însă începutul devenirii sale ca lume. Impulsul care se desprinde din unitatea lui Dumnezeu și care apoi devine de sine stătător este ceea ce ne apare nouă drept natură.

Din autoînstrăinarea ei, divinitatea tinde însă să se reîntoarcă la unitatea de sine. Punctul hotărîtor al acestei întoarceri este omul: „în el este prăpastia cea mai adîncă și cerul cel mai înalt". El accede, în libertatea sa, la posibilitatea supremă a îndepărtării de Dumnezeu. Dar el e totodată spirit, putînd astfel — și anume datorită libertății sale — să se îndrepte din nou către spiritul divin. Cu omul începe deci revenirea părții desprinse a divinității către origine și, în acest fel, reconcilierea dintre impuls și spirit în Dumnezeu. Tocmai astfel e readusă lumea finită în infinit. De aceea, Schelling spune, privind totalitatea acestui proces: „intenția cea mare a universului și a istoriei sale e tocmai reconcilierea desăvîrșită și redizolvarea în Absolut". Dar acest proces este văzut dinspre Dumnezeu. Procesul imens, în care acesta ajunge la deplina conștiință de sine, „e produsul desăvîrșitei personalizări a lui Dumnezeu".

În ultimele decenii ale vieții sale, Schelling se adîncește tot mai mult în misterele lui Dumnezeu și ale lumii. El vrea să se apropie tot mai mult de realitatea lucrurilor. Dar în același timp, el vrea tot mai stăruitor să înțeleagă realitatea autorevelării lui Dumnezeu, ca efect al acțiunii sale libere și de neînțeles. Nu mai ajunge însă să-și publice proiectele ambițioase; cuvîntul său răsună aproape neauzit în epocă.

Cufundarea deplină a gîndului în Dumnezeu, ca în profunzimea lumii, va marca gîndirea lui Schelling pînă la moarte. Cîtă renunțare aduce cu sine, pentru cel ce filozofează, dragostea aceasta pătimașă de Absolut, Schelling însuși o spune o dată: „Doar acela a ajuns la propriul său temei și doar acela a cunoscut întreaga profunzime a vieții, care a părăsit o dată totul și care a fost el însuși părăsit de toți, care a văzut totul privind și s-a văzut pe sine singur cu infinitul: un pas mare pe care Platon l-a comparat cu moartea. Ceea ce după Dante stă scris la poarta Infernului poate fi, într-un alt sens, scris și la intrarea în filozofie: «Lăsați orice speranță, voi ce intrați aici». Cine vrea să filozofeze cu adevărat trebuie să se elibereze de orice speranță, de orice dorință, trebuie să nu mai vrea nimic, să nu mai știe nimic, să se simtă gol și sărac, să renunțe la tot, pentru a cîștiga totul. Greu e acest pas, greu e să părăsești acest ultim țărm.“

Hegel sau spiritul lumii în persoană

„Hegel, un şarlatan plat, lipsit de spirit, dezgustător şi respingător, neştiutor, care cu o obrăznicie fără pereche a mîzgălit absurdităţi şi nonsensuri, ce au fost trîmbiţate de partizanii săi venali ca drept înţelepciune nemuritoare şi luate ca atare de capetele seci, ... a avut drept efect coruperea intelectuală a unei întregi generaţii educate.“ Această afirmaţie, care nu lasă deloc de dorit în privinţa clarităţii, nu este proferată de un oarecare, într-o clipă de nechibzuinţă; ea este bine chibzuită şi chiar trimisă la tipar, iar cel care o scrie nu este nimeni altul decît Arthur Schopenhauer. El nu se mulţumeşte, desigur, cu o simplă izbucnire de furie. Scrierile sale sînt, dimpotrivă, străbătute de insulte mereu reînnoite împotriva lui Hegel. El îl numeşte un „neruşinat deplorabil“, un „canibal spiritual“, un „sucitor de capete“; filozofia lui ar fi „frazeologie goală“, „vorbărie fără sens“, o „mascaradă filozofică“, „o mîzgăleală de cuvinte îmbinate nebuneşte şi lipsite de sens, aşa cum pînă atunci fuseseră auzite numai în casele de nebuni“. Şi acest om care „a mîzgălit nonsensuri, ca nici un altul înaintea lui“, acest „profesor de absurdităţi“ cu „fizionomia lui de berar“, „a putut să treacă în Germania timp de treizeci de ani drept cel mai mare filozof“. Însă viitorul, profeţeşte Schopenhauer, va scoate la lumină adevărul despre Hegel. Căci încă de pe-acum „începe să fie dispreţuit în mod viguros“, de pe urma lui rămînînd „posterităţii tema inepuizabilă a batjocurii la adresa sa“.

Cum îl tratează de fapt posteritatea pe Hegel? Trebuie să recunoaştem, ea aproape îl uită pentru o perioadă. Dar apoi gîndirea sa ajunge, în ciuda oricărei profeţii a lui Schopenhauer, la o însemnătate cu care în timpurile moderne nu se poate măsura decît cea acordată lui Kant. Există un număr imens de scrieri despre Hegel, se organizează congrese pe seama lui Hegel în întreaga lume, există hegelieni de toate nuanţele. Chiar şi cine refuză să se dedice lui Hegel nu poate evita totuşi, dacă vrea să practice filozofia în mod serios, să se confrunte cu el. Mai mult, Hegel intervine, prin elevul său Marx, în evenimentele concrete ale lumii noastre contemporane, gîndul său avînd un rol decisiv în transformarea planetei.

În schimb, tiradele lui Schopenhauer împotriva lui Hegel au fost uitate. Și nu pe nedrept. Căci furia stridentă a expresiilor sale pare să fi izvorît dintr-un resentiment mult prea personal: și anume faptul că el vrea să concureze cu Hegel pentru postul de profesor universitar, suferind un eșec deplorabil. Convins de însemnătatea incomparabilă a gîndirii sale, Schopenhauer, care este pe cale să-și obțină docența în filozofie, își programează prelegerile la aceeași oră cu celebrul Hegel. Nu-i de mirare că studenții se îmbulzesc în amfiteatrul acestuia și lipsesc de la Schopenhauer. După numai un semestru, el trebuie să-și întrerupă prelegerile, fiindcă auditoriul său era alcătuit numai din bănci goale.

Faptul că Hegel are o astfel de audiență este într-adevăr uimitor; căci el nu este nici ușor de priceput, nici de o elocvență deosebită. Cu toate acestea, discursul său are ceva fascinant; această fascinație provine din tema discutată și din puterea cu care se lasă captivat de ea. Există în această privință o descriere fermecătoare, scrisă de mîna unuia dintre studenții lui devotați: „destins, morocănos, stătea cu capul plecat, prăbușit în sine, răsfoia și căuta mereu cu voce tare prin foile mari de caiet, înainte și înapoi, în sus și în jos; permanenta dregere a glasului și tușitul tulburau orice fluență a vorbirii, fiecare propoziție apărea izolat și ieșea la iveală cu greu, fragmentată și aruncată de-a valma; fiecare cuvînt, fiecare silabă, se desprindea doar fără voie, pentru ca din vocea goală, metalică, să obțină apoi, în răspînditul dialect șvab, o impresie fundamentală uimitoare, părînd că fiecare cuvînt este cel mai important. Cu toate acestea, întregul fenomen constrîngea la un respect atît de adînc, la un asemenea sentiment de apreciere, atrăgînd printr-o naivitate a celei mai înalte gravități, încît dincolo de orice neplăcere... m-am văzut atras ireversibil... În adîncul indescifrabilului aparent acel spirit impunător se frămînta și se agita într-o tihnă și liniște de o enormă siguranță de sine. Abia atunci vocea se înălța, ochii fulgerau ascuțit peste adunare și luminau cu focul mocnit al strălucirii adîncii sale convingeri, în timp ce el, cu acele cuvinte care nu-i lipseau niciodată, pătrundea în toate înălțimile și adîncimile sufletului."

De altfel, această stare de posedare din partea cauzei sale îl caracterizează pe Hegel încă din fragedă tinerețe. Elevul gimnaziului din Stuttgart ține un jurnal în care își notează reflecții serioase, parțial în germană, parțial în latină, observații îndrăznețe despre Dumnezeu și despre lume, despre fericire, despre superstiție, despre matematică și știința naturii, despre mersul istoriei lumii, ba chiar despre „caracterul sexului feminin". Ce-i drept, tînărul Hegel nu dă mare importanță relației cu femeile. El este indignat de colegii săi: „Domnii le însoțesc pe domnișoare în călătorii și se depravează, pierzîndu-și vremea într-un mod scandalos." Ceva mai tîrziu notează însă în jurnal, cu ocazia unui

concert: „Contemplarea tinerelor fete contribuia în mare măsură la distracția noastră."

În ciuda unor astfel de mici escapade, trăsătura fundamentală a ființei lui Hegel constă într-o gravitate concentrată. Ea nu se schimbă nici atunci cînd frecventează Universitatea și este admis la Așezămîntul din Tübingen, la celebra școală șvabă de teologie. Acolo se împrietenește cu Hölderlin, de aceeași vîrstă cu el, și cu Schelling, cu cinci ani mai tînăr, amîndoi niște copii minune. Ei vor trăi entuziasmul provocat de opera lui Kant și de Revoluția Franceză, Hegel rămînînd de-a lungul întregii vieți credincios acestor exaltări ale tinereții: filozofului Kant, în măsura în care el însuși devine filozof, Revoluției Franceze, în măsura în care în fiecare an, la aniversarea acesteia, el consuma de unul singur o sticlă de vin roșu. Dar în mod sigur, studentul Hegel este, dintre cei trei prieteni, cel care își ascunde cu cea mai mare băgare de seamă entuziasmul. În orice caz, ceilalți îi dau porecla „bătrînul".

După încheierea studiilor, Hegel devine mai întîi profesor particular, Hölderlin mijlocindu-i relația pentru dobîndirea acestui post. Apoi este însă chemat de Schelling, devenit între timp, la vîrsta de 23 de ani, profesor, în calitate de conferențiar la Jena, orașul care pe atunci trecea drept sediu al filozofiei. Acolo va ține prelegeri pline de profunzime, dar anevoie de înțeles. Salariul este modest, astfel încît el este silit să adreseze regulat cereri pentru subvenții lui Goethe, ministrul de resort în Weimar. În Jena e martor la intrarea trupelor franceze; cînd Napoleon vizitează orașul, Hegel scrie că în el ar fi văzut „spiritul lumii" călare. Spiritul lumii nu este însă foarte îngăduitor cu el; casa sa este devastată; în cele din urmă, din cauza haosului provocat de război, plata salariului este suspendată, iar filozoful, rămas fără slujbă, trebuie să se orienteze către o nouă profesie. El lucrează ca redactor în Bamberg, apoi, fiind curînd dezgustat de „galera ziarului", se mută la Nürnberg, ca rector gimnazial. Despre felul cum el, dificilul filozof, exercită și suportă profesia de instructor de copii, posedăm o mărturie hostimă, într-o scrisoare a poetului Clemens von Brentano: „În Nürnberg l-am găsit pe cinstitul și rigidul Hegel, ca rector al gimnaziului; el citea culegeri din epopei medievale și Nibelungii, traducîndu-le în timpul lecturii, pentru a le putea savura, în grecește."

În sfîrșit, la 46 de ani, Hegel devine profesor, mai întîi la Heidelberg, apoi în Berlin. Aici el are nevoie de cîtva timp pentru a se adapta. Marile depărtări i se par supărătoare. În plus, „cîrciumile blestemat de multe" îi sînt antipatice și își face griji din cauza prețurilor mari ale alimentelor și ale chiriilor. Însă curînd se va simți foarte bine în Berlin, remarcînd acest lucru deosebit de clar, cînd, într-o călătorie, vizitează Bonnul care nu-i place deloc. El îi scrie soției sale: „Bonnul este bolovănos, cu străzi foarte înguste, iar împrejurimile, priveliștea, grădina botanică — frumoase, foarte

frumoase, însă prefer să fiu la Berlin." Poți înțelege acest lucru atunci cînd citești ceea ce primul biograf al lui Hegel scrie despre predilecția acestuia pentru societate: „Hegel se simțea extraordinar în societatea doamnelor berlineze, așa cum ele, la rîndul lor, se îngrijeau cu predilecție de bunul și distractivul Hegel."

Ce-i drept, Hegel nu era totdeauna așa de amabil. Biograful continuă: „El avea o mare putere de mînie și înverșunare, și dacă el credea la un moment dat că trebuie să urască, atunci făcea asta cu temeinicie. În reproșuri era la fel de înspăimîntător. Pe cine îl prindea, acela tremura îndată din toate încheieturile." De aceea, nu este de mirare că are uneori neînțelegeri chiar și cu colegii. Este cazul nesupusului conferențiar Schopenhauer. Este înainte de toate cazul lui Schleiermacher, cu care, ce-i drept, Hegel schimbă colegial adrese de cîrciumi, însă cu care altminteri nu se înțelege bine deloc. La Curte se povestește chiar că cei doi, cu prilejul unei discuții despre o disertație, s-ar fi năpustit unul către altul cu cuțitele, nemairămîndu-le nimic altceva de făcut, pentru a dezminți public zvonul, decît să intre în bună înțelegere în parcul Tivoli și să coboare împreună pe tobogan.

Totuși toate aceste întîmplări sînt marginale. Esențial este că Hegel desfășoară acum o activitate intensă la Universitate, ceea ce îl va preschimba în scurt timp în filozoful Germaniei. Prelegerile sale sînt supraaglomerate, la el vin nu numai studenți, ci și „maiori, colonei și agenți secreți". Filozofia lui devine tot mai mult, ca și cea a predecesorului său Fichte, determinantă pentru aspectul spiritual al statului prusac.

Dar această situație nu durează mult timp. La 61 de ani, în 1831, Hegel moare de holeră, care bîntuia în acea vreme Berlinul, smuls fiind astfel dintr-o viață dedicată în întregime adîncirii în ideile filozofice. Ultimele cuvinte pe care le scrie vorbesc despre „liniștea lipsită de pasiuni a cunoașterii pur mentale".

Acesteia îi este dedicată de fapt întreaga sa viață. El vrea să cerceteze ce este de fapt important în tot ceea ce ne înconjoară ca realitate, și cum stau lucrurile în privința omului, care gîndește și acționează în această realitatc. Aceasta este sarcina pe care și-o propune orice filozofie mare, ea trebuind să fie luată în considerație și în situația în care vrei să-l înțelegi pe Hegel. Atunci vei renunța să mai consideri, așa cum se întîmplă adeseori, că realizarea gîndirii lui Hegel este o dialectică ce poate fi înțeleasă doar superficial: un ritm zornăitor de teză, antiteză și sinteză. Atunci, filozofia lui va fi înțeleasă ca o filozofare vie, care izvorăște din probleme concrete ale existenței, o filozofie care, pornind de la aceste probleme, se dezvoltă într-un sistem și devine ultima mare metafizică a spiritului apusean.

De o astfel de problemă concretă, Hegel se lovește încă de timpuriu, și anume în îndeletnicirea cu Kant. Acesta, în marele proiect al eticii

sale, opune în modul cel mai sever datoria și înclinația, despicînd prin această opoziție omul în două jumătăți: „sinele propriu“, care este conștient de legea morală, și „eul empiric“, cu înclinațiile sale reprobabile. Contrar acestei perspective, la Hegel este vorba de a redobîndi „armonia omului întreg“. El o găsește în iubire. Aceasta poate fi expresia esenței morale a omului, dar mai mult, ea poate corespunde și înclinației naturale. Astfel, întrebarea despre esența iubirii devine punctul de plecare al gîndirii lui Hegel; aici el face primele descoperiri decisive, care constituie schița întregii sale filozofii de mai tîrziu.

Căci în iubire Hegel întîlnește pentru prima oară un proces pe care îl regăsește apoi în întreaga realitate: dialectica. Rădăcinile acesteia nu se află în gîndirea abstractă; descoperirea sa rezultă mai degrabă din observarea unui fenomen concret. Pornind de aici, Hegel ajunge la convingerea că dialectica nu este în mod originar o chestiune de reflecție filozofică, ci aspectul structural esențial al realității.

Ce presupune însă iubirea, ca proces viu între îndrăgostiți? Mai întîi trebuie să existe cineva care iubește; el trebuie să-și spună într-un fel sieși: eu sînt; el trebuie să se afirme pe sine, să se instaureze pe sine. În structura generală a procesului iubirii aceasta este, exprimată formal, teza. Însă de iubire ține și faptul că cel îndrăgostit iese din sine, că se dăruiește persoanei iubite, că se pierde în aceasta, și astfel se înstrăinează de sine însuși. Făcînd abstracție de sine, el neagă afirmarea inițială de sine însuși și îl așază pe celălalt în fața sa. Structura formală a iubirii presupune, de aceea, nu numai teza, ci și antiteza negatoare. Dar cu aceasta, fenomenul nu este încă înțeles în întregime. Este decisiv ca îndrăgostitul, tocmai prin faptul că se pierde în persoana iubită, să se regăsească cu adevărat pe sine; în dăruirea către persoana iubită, el devine conștient de sine însuși într-un fel mai profund. Căci „adevărata esență a iubirii presupune renunțarea la conștiința de sine, pierderea într-un alt sine, pentru ca abia prin această dispariție și această pierdere să te găsești și să te dobîndești pe tine însuți“. Prin urmare, acea negație din antiteză este la rîndul ei negată. Înstrăinarea este anulată și tocmai prin aceasta se realizează o sinteză adevărată între cel îndrăgostit și persoana iubită.

Procesul iubirii indică astfel structurile unui proces dialectic, adică ale unui proces viu. „Persoana iubită nu ne este opusă, ea este una cu ființa noastră; ne vedem doar pe noi în ea — care totuși este ea însăși și nu noi — o minune pe care noi nu putem să o concepem.“ Dacă iubirea este un eveniment din realitate, atunci înseamnă că în realitate se găsește dialectica, se găsește contradicția și împăcarea contradicției.

Cînd Hegel examinează iubirea mai amănunțit, el descoperă că ea nu este o apariție izolată în întregul realității, ci că guvernează realitatea

în diferite feluri; ea este un proces fundamental al realității. Întreaga viață se desfășoară în raporturi de iubire și se menține numai prin acestea. Dar asta înseamnă că ceea ce se manifestă în iubire este viața însăși. Acest lucru îl știu și îndrăgostiții: prin faptul că sînt copleșiți de iubire, ei presimt că în interiorul lor domnește nevăzută viața; în iubire „se află viața însăși". Astfel, pentru Hegel, în spatele părții vizibile a iubirii, se ivește „un univers infinit al vieții", ca temei în care își are originea tot ceea ce este viu.

Abia în acest mod gîndirea lui Hegel devine filozofică într-un sens mai profund; el nu mai privește acum numai către ceea ce se află în fața ochilor, ci pune întrebarea despre temeiul ființei vizibilului. Și el observă că ceea ce este manifest în iubire, viața universală, este în genere temeiul realității; în tot ceea ce este curge unica mare viață. Astfel, Hegel desemnează temeiul științei ca fiind ceea ce este real în întreaga realitate și ca „viața absolută" sau pur și simplu ca „absolutul". Faptul că el încearcă să întemeieze întreaga realitate pe absolut, faptul că pentru el totul devine manifestare a absolutului *unic*, este intenția filozofică fundamentală a lui Hegel. Tot ea dă gîndirii sale un caracter metafizic. Căci acum realitatea poate fi considerată tocmai din perspectiva acestei realități adevărate, a absolutului; filozofia devine „știința absolută".

Lui Hegel i se pare foarte important ca filozofia să dobîndească acest statut, mai ales în epoca sa, caracterizată prin „absolutul care izvorăște din fenomenul vieții" și prin „sentimentul că Dumnezeu însuși e mort". De aceea, crede el, e de o importanță decisivă ca absolutul să fie repus în drepturile sale.

Viața absolută are, stabilește în continuare Hegel, aceeași structură dialectică ca și manifestarea ei excepțională, iubirea. Acest lucru devine evident în cazul îndrăgostiților, dacă iubirea este considerată ca expresie a vieții care guvernează în ei. Ei simt că aceasta este una și aceeași viață cu cea care îi străbate; prin urmare, există în mod originar o unitate a vieții. În același timp, îndrăgostiții au cunoștință de sine ca ființe separate; ei cunosc durerea dezbinării. Acea viață unitară este risipită într-o mulțime de ființe însuflețite. În acest mod, apare conflictul în sînul vieții unite în mod originar cu sine; „dezbinarea necesară este un factor al vieții, care se constituie prin opoziție veșnică". Dar oricît ar fi de separați, îndrăgostiții simt înclinația spre reunificare; viața care guvernează în ei îi cheamă de la dezbinare către unitate; în iubire „se află viața însăși, ca o dedublare a sa însăși și ca o unire a ei". Prin urmare, viața care guvernează realitatea în adîncul ei, este ea însăși un proces dialectic, o succesiune permanentă de separare și de unire, de înstrăinare de sine și de împăcare. În acest ritm intern al ei se produc permanent forme noi și prin ele se manifestă esența sa creatoare.

De aceea, Hegel poate să caracterizeze această viață universală ca fiind divinitatea: „Totul trăiește în divinitate“; Dumnezeu este „viața infinită“. Cu aceasta, gîndirea lui Hegel devine teologie filozofică. Obiectul filozofiei nu este „nimic altceva decît Dumnezeu și explicarea sa“; din acest motiv, este foarte important ca „Dumnezeu să fie pus chiar de la început în centrul filozofiei“.

Divinitatea, care trăiește în toate și în care trăiesc toate, nu este însă Dumnezeul creator personal și transcendent în sensul creștinismului, ci „Dumnezeul lumii“. Dar Hegel se apropie mult de conceptul creștin de Dumnezeu, și anume în legătură explicită cu tradiția. El înțelege divinitatea ca spirit. Această interpretare este îndreptățită, deoarece spiritul uman este pentru Hegel manifestarea supremă a lui Dumnezeu în lume. Dacă însă divinitatea se manifestă în spiritul omului la nivelul său suprem, atunci trebuie ea însăși să aibă o natură spirituală. „Absolutul este spiritul; aceasta este definiția supremă a absolutului.“ Astfel, Hegel ajunge la conceptul fundamental al filozofiei sale, la ideea spiritului absolut: „Dumnezeu este spiritul absolut.“

Dacă însă Dumnezeu este spirit și dacă lumea este modul în care Dumnezeu se înfățișează, atunci urmează cu necesitate că și lumea are în cele din urmă esență spirituală. Într-adevăr, Hegel trage această concluzie neobișnuită. Tot ceea ce vedem în fața noastră, nu numai omul și creațiile spiritului său, ci și lucrurile, munții, animalele și plantele, pe scurt întreaga natură este în fond spirit. Numai punctul nostru de vedere limitat și finit e cel care ne face să credem că lucrurile ar fi de natură materială. Cine înțelege lumea corect, cine o privește filozofic, și aceasta înseamnă pentru Hegel cine o privește în adevărul ei, acela trebuie să o înțeleagă ca manifestare a spiritului. Căci „numai spiritualul este real“.

Dar acum se ajunge la o sarcină filozofică cu adevărat dificilă: de a arăta cum se realizează Dumnezeu ca natură și ca spirit uman și, mai mult, dacă există în final o necesitate internă grație căreia divinitatea să devină lume. Hegel va rezolva această sarcină, arătînd cum dialectica intră încă o dată în scenă, anume la nivelul ei suprem, în Dumnezeu. *Căci dacă Dumnezeu nu este nimic altceva decît viață universală*, atunci el trebuie să aibă aceeași structură internă ca aceasta. De aceea, „conceptul fundamental al spiritului absolut“ este „întoarcerea conciliată de la celălalt la sine însuși“; „Dumnezeu înseamnă: a se despărți de sine însuși, a-și fi obiect, dar a fi în această despărțire pur și simplu identic cu sine — spiritul.“ Acest proces dialectic intern al divinității este, cum observă Hegel, tocmai modul în care Dumnezeu se realizează ca lume.

Pentru a clarifica acest lucru, Hegel pornește de la spiritul uman; el poate să-l considere ca reprezentare a spiritului divin, deoarece este manifestarea supremă a lui Dumnezeu. Ce este însă caracteristic pentru spiritul uman?

Hegel răspunde: faptul că omul este conştient de sine însuşi. Spiritul este în mod esenţial conştient de sine. Conştiinţa de sine se comportă însă în aşa fel, că ea nu este niciodată definitivată pentru totdeauna; există mai degrabă niveluri ale conştiinţei de sine, există o cunoştinţă de sine în devenire, o conştiinţă de sine care se dezvoltă. Ea se manifestă nemijlocit, de exemplu prin faptul că un copil are cunoştinţă de sine însuşi în alt fel decît adultul. Şi acum Hegel vrea să arate că drumul conştiinţei de sine în devenire este de natură dialectică, că el se realizează prin urmare în acele trei stadii, care au devenit deja vizibile în fenomenele iubirii şi vieţii: „Dezvoltarea spiritului este ieşire din sine, aşezare faţă în faţă şi în acelaşi timp revenire la sine."

Primul stadiu al conştiinţei de sine este situaţia în care spiritul oarecum mai visează încă. Omul nu are încă cunoştinţă explicită de sine însuşi. Această situaţie apare, de exemplu, în conştiinţa eului pe care o are copilul mic. Acesta nu are decît un sentiment confuz al prezenţei. Această simplă senzaţie a existenţei este tocmai cea care, în schema dialectică, corespunde tezei. Pentru a deveni totuşi cu adevărat conştient de sine însuşi, omul trebuie să se trezească din starea de visare. Acest lucru are loc în al doilea stadiu. El devine atent la sine însuşi, începe să se descopere pe sine însuşi. Şi acum, observă Hegel, se petrece ceva straniu. Spiritul se priveşte pe sine însuşi, însă nu ca şi cum ceea ce observă ar fi ceva străin. El este oarecum surprins de propria înfăţişare. El se miră şi întreabă: acesta trebuie să fiu eu? Prin urmare, în contemplaţia de sine are loc o înstrăinare în cadrul eului; el se separă în eul care contemplă şi eul care este contemplat. Această „înstrăinare de sine" este stadiul antitezei, în care omul nu a ajuns încă la conştiinţa de sine veritabilă, desăvîrşită. Căci aceasta înseamnă ca omul să descopere că ceea ce observă în contemplaţia de sine este el însuşi, sau altfel spus, cel care contemplă şi cel care este contemplat reprezintă acelaşi eu. Prin aceasta el se întoarce, spune Hegel, de la stadiul înstrăinării de sine la sine însuşi; el se împacă cu sine însuşi. Acesta este momentul sintezei în conştiinţa de sine. Rezultatul acestor reflecţii este: spiritul uman este *conştiinţă de sine; conştiinţa de sine este însă conştiinţă de sine în* devenire şi, ca atare, dialectică.

Acum, Hegel transpune ceea ce a descoperit astfel în spiritul uman asupra spiritului divin. Şi acest spirit este conştiinţă de sine în devenire, iar devenirea acestuia se realizează, de asemenea, în modul dialecticii. În ceea ce priveşte prima chestiune, Hegel înţelege divinitatea în aşa fel încît ea nu este definitivată o dată pentru totdeauna, ci aflîndu-se într-o devenire internă; ea trebuie să ajungă abia printr-o dezvoltare la conştiinţa deplină de sine însăşi. Acesta este punctul în care ideea de Dumnezeu a lui Hegel se deosebeşte cel mai clar de conceptul creştin

de Dumnezeu. Ideea sa filozofică fundamentală este că Dumnezeu însuși are o istorie, că el pășește către desfășurarea ființei sale depline.

Următoarea problemă este că Hegel trebuie să arate cum se realizează, ca devenire dialectică, interna istorie divină. Căci „spiritul absolut se manifestă ca ființă veșnic identică cu sine, apoi devine altă ființă și o recunoaște pe aceasta ca fiind el însuși".

Prin urmare, există un prim stadiu în care divinitatea nu este încă propriu-zis conștientă de sine însăși, în care spiritul absolut într-un fel visează. Hegel face măreața încercare de a înțelege această ființă-în-sine a divinității, și anume într-o nouă formă a *Logicii*; aceasta conține „prezentarea lui Dumnezeu..., așa cum este el în ființa sa veșnică, înainte de creația naturii și a unui spirit finit".

Divinitatea totuși nu poate, dacă ea trebuie să devină cu adevărat conștiință de sine, să persiste în stadiul ei de visare. De aceea, Hegel începe să descrie acum enormul drum al lui Dumnezeu către conștiința de sine desăvîrșită. Mai întîi, divinitatea trebuie să pornească în căutarea de sine însăși. Ea trebuie să includă apoi înstrăinarea de sine, cel de-al doilea stadiu; trebuie să se alieneze față de sine. Divinitatea se contemplă pe sine și se descompune întru cîtva în ceea ce contemplă și în ceea ce este contemplat, pe care îl socotește ca ceva străin. Hegel formulează teza impunătoare: această divinitate dezbinată în sine nu este nimic altceva decît lumea care stă în fața ochilor noștri. Prin înstrăinarea de sine, divinitatea devine lume. Dar aceasta înseamnă că Hegel trebuie să îndeplinească sarcina copleșitoare de a înțelege întreaga realitate prin prisma lui Dumnezeu, spiritul absolut. Filozofarea sa se transformă într-un fel în punctul de vedere al lui Dumnezeu: Hegel devine spiritul lumii în persoană.

Hegel încearcă să explice faptul că lumea, așa cum ni se arată ea nouă, este manifestarea lui Dumnezeu în înstrăinarea lui de sine. Lumea se manifestă, pe de o parte, ca natură, pe de alta, ca spirit uman. Dar ambele trebuie să fie înțelese în profunzime ca manifestări ale lui Dumnezeu. Din această perspectivă filozofică, spiritul uman care cunoaște natura este înțeles ca partea contemplativă a lui Dumnezeu. Natura însă, care este cunoscută de spiritul uman, devine ceea ce este contemplat în această contemplație divină; ea este „spiritul absolut ca altul față de sine însuși".

Prin urmare, ceea ce noi observăm ca natură, ca lucruri, este de fapt Dumnezeu însuși, însă Dumnezeu așa cum se contemplă el pe sine, ca pe ceva străin. Filozofia naturii devine la Hegel doctrina despre Dumnezeu, însă doctrina despre Dumnezeu în înstrăinarea sa de sine. Și dacă spiritul uman cunoaște natura, aceasta înseamnă de fapt: divinitatea prezentă în spiritul uman se cunoaște pe sine însăși.

În acest proces al contemplației de sine se realizează deja revenirea care caracterizează al treilea stadiu al conștiinței de sine. Căci acum Dumnezeu trebuie să înțeleagă că el, ca cel care contemplă și ca cel care este contemplat, este unul și același; aceasta ține chiar de esența conștiinței de sine care se realizează. Această reîntoarcere a lui Dumnezeu la sine însuși se realizează în om; în om, Dumnezeu ajunge la conștiința desăvîrșită de sine însuși, în om, dialectica conștiinței de sine divine ajunge la finalul ei. Cum anume se petrece acest lucru, Hegel descrie în complexa sa lucrare, *Filozofia spiritului*. Cunoașterea de sine a lui Dumnezeu este sensul cel mai profund a tot ceea ce se realizează pe planul spiritului uman: ea se manifestă atît în existența individuală, cît și în istorie; ea se manifestă în drept, în stat, în știință, în artă, în religie și, în cel mai înalt grad, în filozofare. Dacă în final se ajunge ca omul să înțeleagă întreaga realitate ca realizare a spiritului divin, înseamnă că divinitatea s-a regăsit iarăși pe sine însăși, după aventura prin care a devenit lume și a fost dezbinată.

Ceea ce Hegel întreprinde aici este un lucru neobișnuit. El vrea să conceapă întreaga realitate ca manifestare pură și desăvîrșită a spiritului absolut. El descrie „tragedia..., pe care absolutul o joacă veșnic cu sine însuși: faptul că acesta dă veșnic naștere obiectivității, că prin această formă a sa se supune suferinței și morții și se ridică din propria cenușă în strălucire". Căci „nu viața care se teme în fața morții și se ferește pur și simplu de pieire, ci cea care o îndură și se menține prin aceasta, este viața spiritului. El își dobîndește adevărul numai prin faptul că se regăsește pe sine în dezbinarea absolută".

Cu toate acestea, este inevitabil ca în final grandioasa încercare a lui Hegel să eșueze, și asta datorită neînduplecării stărilor de lucruri, care nu vor să se supună sistemului său. Există, într-adevăr, aspecte împlinite ale realității, în care el poate să observe expresia nemijlocită a divinului: organismul evoluat, statul înțeles ca moral, opera de artă reușită, adevărata religie, marea filozofie. Însă ele sînt totuși doar oaze în întinsul deșert al celor care, în realitatea factică, nu pot fi interpretate ca manifestări ale lui Dumnezeu. Aici intră absurdul sau imperfecțiunea din natură, aici intră numeroasele încercări neizbutite, risipirile vieții, repetițiile fără sfîrșit. Aici intră elementul haotic al sensibilității omului. Aici intră mulțimea de întîmplări banale ale istoriei, care nu pot fi înțelese cu nici un chip ca pași ai spiritului divin către conștiința sa desăvîrșită de sine. Din toate acestea rezultă că lumea nu este o manifestare pură a lui Dumnezeu. În ea există o împotrivire: puterile întunericului și ale haosului. Dacă stărui totuși, așa cum Hegel a încercat mereu, să concepi lumea pornind de la divinitate, atunci trebuie, pînă la urmă, să înțelegi că Dumnezeu devine lume prin luptă și conflict, prin victorii ocazionale

şi prin înfrîngeri fără număr. Să se regăsească pe sine însuşi lui Dumnezeu îi reuşeşte numai parţial; restul este pieire.

Dacă Hegel eşuează, rămîne totuşi sarcina pe care el o prezintă ca preocupare esenţială a filozofiei: de a găsi punctul de plecare din care lumea poate fi înţeleasă în mod unitar. În această strădanie, Hegel este exemplar pentru orice filozofare. Cel care filozofează trebuie să reînceapă mereu să mediteze asupra tainelor divinităţii. Dacă toate multiplele sale încercări de a pătrunde prin cunoaştere în întunericul divin eşuează, atunci îi rămîne doar resemnarea pe care Goethe o caracterizează firesc ca fiind suprema sarcină a omului: „de a adora în linişte nepătrunsul“.

Schopenhauer sau privirea care deoache

Arthur Schopenhauer nu prea îi iubește pe oameni. Dimpotrivă, el este bîntuit de repulsie față de ei. Se numește singur „mizantrop". Mama, o scriitoare odinioară renumită, Johanna Schopenhauer, se plînge insistent de „proasta dispoziție" a fiului; veșnica lui lamentație despre lumea stupidă și despre mizeria umană o calcă pe nervi. Schopenhauer pîndește mereu bănuitor să vadă ce rău i-ar mai putea face semenii. În dormitor, are întotdeauna pregătită o armă, iar avuțiile și le pune la adăpost în colțurile cele mai ascunse ale casei. Niciodată nu se rade la bărbier, de frică că acesta i-ar putea tăia beregata cu briciul, iar dacă cineva îi vine prea în preajmă, poate chiar să treacă la fapte. Pe o bravă cusătoreasă care îl enervează cu vorbăria ei, o trîntește cu atîta putere de pămînt, că sărmana se va resimți toată viața, ceea ce îl va sili pe Schopenhauer să-i plătească pentru tot restul vieții o pensie, de care el, firește, se va plînge amarnic. Cu editorii se ceartă veșnic, reproșîndu-le că n-ar face destul pentru difuzarea cărților sale. Ultimii ani ai vieții și-i petrece într-o izolare încăpățînată la Frankfurt, ca „mizantrop", cum își spune singur, însoțit doar de iubitul și fidelul lui pudel.

Ura lui se îndreaptă în special împotriva profesorilor de filozofie. Schopenhauer însuși a încercat, ce-i drept, să predea odată la Universitate. Fiind convins că studenții ar fi nespus de dornici să-l audă tocmai pe el, Schopenhauer își fixează cursul la ora la care conferențiază renumitul Hegel, dar apoi este uimit că la el nu vine aproape nimeni și că, într-un sfîrșit, rămîne fără nici un ascultător. În cele din urmă, renunță la activitatea profesorală și își asumă rolul de savant privat. Insuccesul nu și-l atribuie totuși sieși, ci urii prezumtive și presupusei invidii a celorlalți profesori de filozofie, cărora, crede el, le apare noaptea ca vîrcolac. Colegii însă nu au cum să-l urască sau să-l invidieze, căci pur și simplu nu-l remarcă deloc. Dezamăgit, își află alinarea în înjurături grosolane, pe care totuși nu le publică înainte de a consulta, din prudență, un jurist. Invectivele se îndreaptă în special împotriva lui Hegel. Doctrina acestuia i se pare lui Schopenhauer o „filozofie a nonsensului

absolut", „retorică savantă", „pseudoînțelepciune", „vorbărie de nebuni". Hegel însuși este un „mîzgălitor de prostii", „un șarlatan", „un canibal spiritual". Nici lui Fichte nu-i merge mai bine. Ceea ce el plăsmuiește nu e, după judecata lui Schopenhauer, decît „sofism", „hocus-pocus", „abracadabra".

Bineînțeles că Schopenhauer se exclude pe sine de la judecata de condamnare a filozofiei contemporane. În comparație cu propriile idei, ceea ce a fost gîndit de filozofii de dinaintea lui — cu excepția lui Platon, Aristotel, Kant și a încă cîtorva filozofi englezi — îi apare drept „plat". De aceea, el se numește singur „împăratul tainic al filozofiei". Merge chiar pînă la a se considera un filozof întemeietor de religie; pe puținii adepți pe care îi găsește îi botează „apostoli" și „evangheliști". Și cum printre contemporani găsește puțină adeziune, apelează la „tribunalul posterității". „Va veni timpul cînd cel care nu va ști ce am spus *eu* despre un obiect se va dovedi ignorant." Apoi, cînd în sfîrșit apare succesul și, o dată cu el, gloria, Schopenhauer jubilează: „Am răzbit în cele din urmă, în ciuda îndelungatei opoziții a profesorilor de filozofie, uniți cu toții împotriva mea."

După profesorii de filozofie, în ordinea disprețului lui Schopenhauer urmează femeile, cu toate că în anii tinereții Schopenhauer a avut parte de cîteva experiențe plăcute alături de celălalt sex. „Doar intelectul masculin, orbit de instinctul sexual, a putut numi frumos sexul mic de statură, îngust în umeri, lat în șolduri și cu picioarele scurte. Cu mai multă dreptate am putea numi sexul feminin inestetic. Căci femeile nu au simț și sensibilitate nici pentru muzică, nici pentru poezie și nici pentru artele plastice; cînd afectează și simulează așa ceva, nu e decît maimuțăreală și dorința de a plăcea." Ceea ce caracterizează femeile e o „înclinație către cheltuială, care se învecinează cu nebunia", o „prefăcătorie instinctivă", „o înclinație de nevindecat către minciună". Pe scurt, femeia este o „ființă subordonată", „un fel de treaptă intermediară între copil și bărbat, acesta din urmă fiind propriu-zis omul".

Mizantropia lui Schopenhauer izvorăște dintr-un adînc, cuprinzător și caracteristic pesimism, care îi traversează întreaga filozofie; el însuși vorbește de „tonalitatea melancolică și dezolată" a filozofiei sale. Dar aceluiași pesimism îi datorează el și influența neașteptată pe care ajunge să o exercite în a doua jumătate a secolului trecut, o perioadă deosebit de receptivă la asemenea idei, în ciuda sau poate tocmai datorită progresului economic.

Pesimismul lui Schopenhauer vizează înainte de toate existența umană. Aceasta e împovărată de o mulțime de nevoi, care nu pot fi niciodată satisfăcute. Acestea dau naștere continuu la pofte noi, care nu pot fi nici ele potolite. Nimic nu poate „umple prăpastia fără fund a inimii"

omului. Viața se dovedește astfel „o continuă înșelăciune". Dacă dorințele rămîn de fiecare dată neîmplinite, omul se satură într-un sfîrșit de acest joc absurd. El cade atunci în mod inevitabil, pradă plictisului, o stare și mai chinuitoare. Din amîndouă, din dorința neîmplinită și din plictis, se ivește în mod inexorabil suferința, care e caracteristica vieții omenești. Ea este o „suferință polimorfă și o stare cu totul mizerabilă". „Povestea fiecărei vieți e povestea unei suferințe." Acest lucru devine pe deplin evident la sfîrșitul existenței. „Cursul vieții omului" constă din aceea că, „amăgit de speranță, el dansează în brațele morții"; „fiecare ajunge, într-un sfîrșit, o epavă fără catarg, naufragiată în port".

Privită astfel, viața oamenilor este un amestec de comedie și tragedie. „Căci vînzoleala și chinul zilei, tachinăria neobosită a clipei, dorințele și temerile săptămînii, accidentele fiecărui ceas în mijlocul întîmplării puse pe șotii sînt scene pure de comedie. Însă dorințele niciodată împlinite, aspirația zădărnicită, speranțele fără milă distruse de soartă, greșelile nenorocite ale întregii vieți, toate acestea însoțite de suferințe crescînde, iar la sfîrșit de moarte, dau întotdeauna o tragedie."

La asta se adaugă faptul că oamenii fac fiecare din viața celuilalt un chin. Căci „nedreptatea, inechitatea extremă, duritatea, cruzimea" caracterizează „modul în care oamenii acționează unii împotriva altora". „Sălbaticii se mănîncă unii pe alții, oamenii îmblînziți se înșală reciproc: iată ce numim cursul lumii." Lumea oamenilor este un „iad, iar oamenii sînt, pe de o parte, suflete chinuite, pe de alta, diavoli chinuitori". Pe scurt, viața este „jalnică și nicidecum de dorit". De aceea, optimismul îi pare a fi lui Schopenhauer nu „doar un mod de gîndire absurd, ci unul cu adevărat nelegiuit, o batjocură amară la adresa suferințelor fără de nume ale umanității". Dar mizeria nu domină doar viața umană. Tot ce e viu este supus suferinței. Întreaga natură e o luptă necruțătoare pentru existență, o „arenă plină de ființe chinuite și înfricoșate, care subzistă doar devorîndu-se unele pe altele, unde fiecare animal de pradă este mormîntul viu al altor o mie, iar autoconservarea lui un lanț de martiraje. Ceea ce caracterizează întreaga realitate este „suferința nesfîrșită care izvorăște din esența vieții și de care lumea e prea plină". Se vădește astfel că lumea „e falită în toate părțile ei". Ea e, împotriva lui Leibniz, care o consideră cea mai bună posibilă, cea mai rea dintre toate lumile posibile. Tot ce percepem în ea dovedește „deșertăciunea tuturor lucrurilor și nulitatea tuturor splendorilor ei". *In summa*: lumea este ceva care „nu ar trebui să fie".

Viziunea pesimistă asupra realității reprezintă punctul de plecare al gîndirii filozofice a lui Schopenhauer. Dar trebuie mers dincolo de această realitate. Căci justificările pe care Schopenhauer le dă suferinței lumii îl conduc la reflecții filozofice și metafizice sistematice.

Opera capitală a lui Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, începe cu propoziția: „Lumea e reprezentarea mea.“ Ea nu vrea să exprime doar simpla stare de fapt, că oamenii își reprezintă lucruri. Schopenhauer vrea mai degrabă să spună: întreaga realitate există mai întîi doar în reprezentarea omului. Ceea ce îi este dat acestuia în mod nemijlocit nu este felul cum lucrurile ar putea să fie în ele însele, ci doar reprezentările lor. Omul nu știe nimic despre copacul însuși, ci doar despre reprezentarea lui despre copac. În același sens, Schopenhauer afirmă că omul „nu cunoaște Soarele și nici Pămîntul, ci mereu doar un ochi care vede Soarele și o mînă care simte Pămîntul“. Altfel spus: lucrurile nu sînt decît fenomene. În această privință, Schopenhauer este un adept fidel al maestrului său Kant. Tot pe el îl urmează atunci cînd contestă spațiul, timpul și cauzalitatea obiectelor, atribuindu-le spiritului uman. Nu lucrurile în sine sînt temporale, spațiale, cauzate și cauzatoare; temporală, spațială, cauzată și cauzatoare este privirea pe care o aruncă omul asupra lucrurilor. Ea poartă în sine, în mod originar, timpul, spațiul și cauzalitatea, pentru a le proiecta apoi afară în lume. Această teză a fenomenalității lumii este, cum se va arăta mai tîrziu, plină de însemnătate pentru problema pesimismului lui Schopenhauer.

Dacă asta ar fi tot ce are de spus Schopenhauer despre realitate, atunci el ar rămîne la nivelul unui pur idealism. Lumea n-ar fi decît aparență, vis visat de spiritul omenesc. Dar cînd Schopenhauer reflectează mai îndeaproape asupra conceptului de fenomen, constată că în spatele fenomenului trebuie să fie ceva ce apare. Acest lucru îl observă deja Kant. Dar el găsise doar un „lucru în sine“, extrem de indeterminat, un simplu „x“, despre care nu se poate afirma nimic. Schopenhauer merge mai departe. El îndrăznește să afirme ceva despre esența acelui lucru în sine.

Cu această intenție, Schopenhauer face un ocol. Mai întîi cercetează cunoașterea de sine a omului ca ființă corporală. Omul își cunoaște corpul într-o îndoită modalitate. Pe de o parte, corpul e pentru el un lucru printre altele, un obiect intuibil al reprezentării. Pe de altă parte, există o perspectivă interioară, în care corpul e simțit nemijlocit. El apare acum ca expresie a voinței omului. Mișcările corpurilor provin din impulsurile voinței, ele nu sînt, la drept vorbind, decît impulsuri ale voinței văzute din exterior. Schopenhauer interpretează pînă și organele și forma corpului ca modalități de expresie ale voinței omului. El ajunge astfel la teza potrivit căreia corpul uman e, privit în esența lui, voință obiectivată, văzută în forma obiectului. Corpul apare ca lucru corporal, dar în sine e voință. Schopenhauer crede că a descoperit astfel în domeniul umanului ceva din esența *în-sine*-lui: voința e esența cea mai profundă a omului.

Dubla viziune a corpului omenesc este pentru Schopenhauer cheia pentru explicarea esenței întregii realități. Aici există o sferă a *în-sine*-lui

în care lucrurile trebuie înțelese ca realizări ale unei voințe prezente în ele. Căci voința e „de asemenea, forța care încolțește și vegetează în plantă, forța pe care o vestește cristalul, forța care îndreaptă magnetul către polul nord, forța a cărei lovitură se naște din atingerea metalelor eterogene, forța care apare în afinitățile substanțelor ca respingere și căutare, ca separare și unire; e, în sfîrșit, chiar greutatea care acționează cu atîta violență în întreaga materie, făcînd piatra să fie atrasă de Pămînt, iar Pămîntul de Soare". Schopenhauer se simte astfel îndreptățit să spună — într-o analogie, ce-i drept, problematică — că lumea este, privită în sine și în esența ei interioară, voință; ea există ca voință care apare.

Schopenhauer înțelege această voință ca pe o forță primordială unitară care, autorealizîndu-se, se scindează în multe voințe. De aceea, voința primordială nu poate avea din capul locului forma voinței conștiente, așa cum se arată ea în om. Ci ea e mai curînd, din punctul de vedere al originii, „un impuls orb și irezistibil". Ca atare, ea produce realitatea lumii în plenitudinea ei. În stadiile exteriorizării sale, de la forțele care acționează în lumea anorganică și pînă la voința conștientă a omului, voința se purifică pînă ajunge cunoaștere. De aceea, Schopenhauer poate să spună: „Întreaga mea filozofie poate fi rezumată într-o singură expresie: lumea este cunoaștere de sine a voinței."

În acest moment, intră din nou în scenă pesimismul specific schopenhauerian. Căci tocmai pe seama acestei vreri primordiale putem noi înțelege suferința prezentă pretutindeni în lume. Această voință primordială este, după Schopenhauer, traversată de dezacord și de antagonism; ea e pornită împotriva ei înseși. De aceea, realizările ei sînt conflictuale și antagoniste: opoziția în lumea anorganică, lupta permanentă în lumea organismelor, controversele nesfîrșite în lumea oamenilor. Dar întrucît suferința lumii rezidă tocmai în acest dezacord nesfîrșit și universal, în voința care produce lumea se vădește o contradicție și mai adîncă: voința e cauza suferinței și tot ea este cea care o suferă, și anume în starea realizărilor sale.

Cu voința primordială care se creează pe sine, Schopenhauer a găsit un principiu metafizic care poate explica unitar întreaga realitate. Acesta se deosebește totuși de principiile asemănătoare din filozofia tradițională și din cea contemporană. El este imanent lumii, nefiind astfel o origine supramundană, divină; nu are nici caracterul spiritului ca la Hegel, ci e impuls și voință.

Schopenhauer consideră necesar să presupună un asemenea principiu metafizic fundamental. Omul nu poate trăi pur și simplu printre lucruri fără o înțelegere mai profundă, căci el e *animal metaphysicum*, formă de viață metafizică; el este înzestrat cu o nevoie metafizică, care se exprimă într-o formă provizorie încă din religie și care își atinge punctul

maxim în filozofie. Dar filozofia izvorăște din mirarea în fața lumii. Or, acum intră din nou în acțiune pesimismul obișnuit al lui Schopenhauer. „Mirarea care conduce la filozofie se ivește la apariția răului în lume.“ „Fără îndoială că ideea morții și, alături de ea, contemplarea suferinței și a mizeriei vieții constituie imboldul cel mai puternic către meditația filozofică și către interpretările metafizice ale lumii.“

Acum se pune totuși întrebarea cum se poate elibera omul de această neîncetată suferință. Într-o primă etapă, el se poate elibera de constrîngerea și determinismul voinței prin gîndire, iar apoi, depășind cunoașterea particularului, se poate înălța la intuiția pură a lumii și a lucrurilor. El trece dincolo de individualitatea lui mărginită și chinuitoare, cît și de modul ei de cunoaștere. Mai apoi, el ajunge la o stare de contemplare dezinteresată. În continuare, accede la starea contemplației pure. În sfîrșit, devine „ochi clar și etern al lumii“.

Ceea ce omul zărește în acest stadiu nu mai sînt configurațiile trecătoare ale voinței, ci lucrurile în esența lor pură, sau, cum spune Schopenhauer inspirîndu-se de la Platon, ideile lucrurilor. Acestea sînt formele primordiale neschimbătoare și veșnice ale realității: prototipul puterii, prototipul copacului, prototipul omului. Ele se exprimă în cadrul realității și în configurațiile ei diverse. Totuși ce sînt ideile în ele însele? Ele sînt exteriorizările pure, premergătoare oricărei realități, ale voinței primordiale. Aceasta se realizează mai întîi în imperiul ideilor și abia apoi în realitatea vizibilă.

Viziunea ideilor este în special sarcina artei. Arta contemplă „unica și adevărata esență a lumii, conținutul adevărat al fenomenelor ei, un conținut care nu cunoaște nici o schimbare și care, de aceea, e identic în orice cunoaștere“. Prima în ierarhia artelor este arhitectura, ea făcînd intuibile ideile de greutate și de rigiditate în lupta lor reciprocă. Vine apoi arta plastică, care înfățișează ideea pură a corpului omenesc. După aceea, urmează pictura care redă diversitatea ideilor realității. Urmează poezia, care dă expresie ideilor omului în ordinea continuă a năzuințelor și a acțiunilor sale și, alături de ele, tuturor ideilor lumii. Apogeul îl reprezintă muzica, care exprimă voința ca atare, deci esența pură a lumii.

Dar creația și contemplarea operelor de artă nu provoacă o eliberare durabilă de voință și de suferințele legate de ea; arta îl poate elibera pe om numai pentru cîteva clipe din dureroasa sa individualitate, ea fiind doar o mîngîiere trecătoare. E nevoie să căutăm alte căi pentru a ne elibera de voință și de frămîntarea ei.

O asemenea cale devine acum cu putință prin negarea sistematică a voinței, care nu creează decît suferință. Ceea ce provine din voința primordială se petrece cu necesitate așa cum se petrece. Cum poate atunci omul, care provine la rîndul lui din voința primordială, să se opună în

libertate voinței? Schopenhauer rezolvă această problemă într-un mod direct. El afirmă pur și simplu: e drept că omul e înconjurat pretutindeni de necesitate. Dar într-un punct el este liber: în posibilitatea de a se opune prin negare voinței care determină totul.

Schopenhauer argumentează într-un anumit fel această afirmație. El pornește de la realități din domeniul eticii, cum ar fi responsabilitatea, imputarea, sentimentul vinovăției. Acestea presupun în mod evident libertatea. Dar unde își poate avea oare libertatea sediul? Că doar nu în acțiune, căci aceasta e în totalitate determinată cauzal. Libertatea trebuie deci să se găsească în esența individuală a omului. De fapt, dacă omul își impută faptele sale, nu e pentru că a făcut un lucru sau altul, ci pentru că, așa cum el este, trebuia să facă ceva sau altceva. Astfel, Schopenhauer este condus din nou în domeniul speculației metafizice. Căci esența atribuită omului rezidă nu în caracterul său empiric, ci, cum spune Schopenhauer inspirîndu-se de la Kant, în „caracterul lui inteligibil". Inteligibil înseamnă: înaintea oricărei experiențe reale. Ideea lui Schopenhauer este că înainte de a se naște, omul s-a decis liber pentru un anumit caracter, în virtutea căruia el acționează în viață și în numele căruia trebuie să dea socoteală. De aceea, Schopenhauer poate să spună: ce-i drept, omul nu e liber în existența sa empirică, dar în rădăcina esenței sale el este liber. Tocmai de aici provine posibilitatea de a nega voința.

Și totuși cum se realizează această negare a voinței? Ea poate avea loc la două niveluri: cel teoretic și cel practic. Calea teoretică începe cu înțelegerea faptului că la temeiul întregii realități se află voința primordială, care, datorită dezbinării sale interioare, face să apară în lume suferința. Dacă a sesizat acest lucru, omul înțelege totodată că orice întîmplare dureroasă din lume nu este în ea însăși ceva real, ci e doar apariție a realității adevărate, a voinței primordiale. Dar acum, această întîmplare încetează să-l mai apese. Acum, omul depășește prin gîndire realitatea dureroasă. În locul mîhnirii și disperării, în suflet se instalează o minunată seninătate: renunțarea și absența voinței, care eliberează inima din dependența ei față de lume. Rezultatul firesc al acestei atitudini e asceza, la capătul căreia se află pacea interioară deplină și absența absolută a oricărei voințe; aceasta e „liniștea adîncă a sufletului".

Dar asta nu e totul. La un al doilea nivel se realizează negarea voinței prin acțiune. Ea constă din alinarea suferinței celorlalți prin milă. Această afirmație este la rîndul ei întemeiată metafizic. Dacă toate viețuitoarele sînt cuprinse în voința primordială unitară, atunci ele trebuie să se simtă legate prin această rădăcină comună, ele trebuie să înțeleagă că totul e de fapt unul. Astfel sînt străpunse barierele amăgitoare ale individualității. Suferința celorlalți este propria suferință, și tocmai din înțelegerea

acestui fapt izvorăște mila. Omul resimte în milă întreaga suferință a umanității, ba chiar și pe cea a tuturor viețuitoarelor. Mila poate deveni astfel sursa acelor atitudini morale care depășesc egoismul: ea se exprimă în dreptate și în iubirea de oameni. În general se poate spune că din egoism provine răul, din milă binele. Acesta este principiul de bază al eticii lui Schopenhauer. Conform lui, voința creatoare de suferință este negată prin fapta milei. Numai că această opinie rămîne în cazul lui Schopenhauer pură teorie: în viață, el nu s-a arătat prea milos; poate doar față de animale.

Căci nimic, nici negarea teoretică a voinței, nici cea practică nu poate anihila, în final, pesimismul absolut al filozofiei schopenhaueriene. Chiar și acum, el tot mai crede că ar fi fost mai bine să nu existe nimic, că „neființa e cu mult mai preferabilă ființei“. Chiar și acum, el tînjește încă după Nirvana, după stingerea a tot ceea ce este. Chiar și acum, țelul adevărat al lumii și al omului este, pentru Schopenhauer, nimicul. Căci „în fața noastră nu rămîne decît nimicul“.

Kierkegaard sau spionul lui Dumnezeu

Mulți filozofi au fost abătuți din calea lor de relațiile pe care le-au avut cu femeile. Mai rar se întîmplă ca unul dintre aceştia să ajungă cu adevărat pe calea sa abia datorită unei femei. Şi asta nu prin intermediul unei distinse doamne de lume, ci datorită unei fete burgheze simple, de numai cincisprezece ani. Tocmai acest lucru se întîmplă cu Sören Kierkegaard. Căci fără Regine Olsen, el nu ar fi devenit ceea ce a devenit și nu ar fi scris ceea ce a scris.

Ceea ce îl leagă pe Kierkegaard, în vîrstă de douăzeci și patru de ani, de tînăra fată este o iubire la prima vedere. Numaidecît el ia hotărîrea să se căsătorească cu Regine. Trei ani mai tîrziu se logodeşte cu ea. Abia acum încep însă problemele. Căci acum, puţin cam tîrziu, Kierkegaard reflectează dacă are cu adevărat dreptul să lege de el o femeie. Conform concepţiei sale stricte despre căsătorie, aceasta presupune o deschidere absolută a partenerilor unul către altul. Totuşi el nu se simte în stare de această deschidere. Există lucruri pe care, crede el, trebuie să le ascundă. Cu cît cugetă mai mult la acest lucru, cu atît mai îndoielnică i se pare posibilitatea unei căsătorii, pentru un om aşa cum este el.

Şi acum începe o piesă de teatru teribilă. Kierkegaard vrea ca logodnica lui să desfacă logodna din partea ei și el nu vede pentru aceasta nici o altă cale decît să se prezinte pe sine atît de detestabil și de abject, încît pînă la urmă Regine să-l respingă. „Singurul lucru care era de făcut pentru a-i reda libertatea era de a ieși din această relație ca o canalie și, dacă se putea, ca o mare canalie." În final se ajunge la o scenă macabră. „Ea m-a întrebat: vrei să nu te căsătorești niciodată? Eu i-am replicat: ba da, în zece ani, cînd am să fiu epuizat, atunci va trebui să am lîngă mine un sînge tînăr care să mă întinerească." Nu-i de mirare că sărmanei fete aproape că i se rupe inima. Kierkegaard este și el tulburat. În mod bizar, el speră, în ciuda rupturii, să poată să mai păstreze o relație cu Regine, pe o bază totuşi nouă. El notează scrupulos în jurnalul său fiecare întîlnire cu ea, căci în mica Copenhagă, pe stradă sau în biserică, asemenea întîlniri nu puteau fi evitate. Se pierde în reflecții nesfîrşite

provocate de orice amănunt, de pildă dacă ea l-a privit, dacă a zîmbit sau dacă a rămas în picioare. Însă nu îndrăznește să-i vorbească Reginei. În cele din urmă, află din ziar că ea s-a logodit cu un altul. Disperarea lui Kierkegaard e fără de margini; în jurnalul său o acuză pe logodnica de altădată de infidelitate. Și totuși nici acum nu abandonează speranțele. Pînă la moartea sa, relația cu Regine constituie în jurnalul său și în scrierile sale una din temele principale ale unor reflecții masochiste.

Ce-l împiedică de fapt pe Kierkegaard să adopte deschiderea radicală pe care el o cere pentru posibilitatea unei căsătorii? Mai întîi, ceva cu adevărat inofensiv: faptul că el a vizitat o dată un bordel, ce-i drept fără a avea contacte intime cu doamnele care domiciliau acolo, ele rîzînd numai de el. Acest păcat este însă pentru Kierkegaard un semn a ceva mai adînc: faptul că el și întreaga sa familie stau sub un destin apăsător, un destin ce trebuie să provină încă de la tatăl său; căci și acesta a avut o aventură sexuală și și-a făcut scrupule în legătură cu ea de-a lungul întregii vieți, deși pînă la urmă s-a căsătorit cu fata care avea să fie mama lui Kierkegaard. Dar mai mult: tatăl mărturisește într-un moment de beție că l-a blestemat pe Dumnezeu. Kierkegaard descrie acest lucru în jurnalul său astfel: „este îngrozitor ceea ce s-a întîmplat cu acel om care odinioară, în fragedă tinerețe, întrucît păștea oile pe cîmpia Iutlandei, avînd de îndurat multe greutăți, fiind flămînd și nenorocit, s-a așezat pe o colină și l-a blestemat pe Dumnezeu — și acest om nu a fost în stare să uite acest lucru nici la vîrsta de optzeci și doi de ani. Kierkegaard este convins că, începînd cu această întîmplare, asupra întregii familii și asupra lui apasă un blestem de neocolit.

Faptul că Kierkegaard a luat în serios această întîmplare, ba chiar într-un grad înfricoșător de mare, provine din faptul că trăsătura fundamentală a caracterului său este melancolia. „Eu sînt un om care încă de copil a căzut în cea mai jalnică melancolie. Întreaga existență mă înfricoșează, de la cel mai mic țînțar pînă la tainele întrupării; totul îmi este de neînțeles, dar cel mai mult eu însumi." Această melancolie rezultă dintr-o manieră neobișnuită de a se raporta la propria persoană; la Kierkegaard este mereu vorba de a întemeia acolo unde, în incomprehensibilitatea ființei sale, poate fi găsit un sens. Însă el depășește melancolia, în măsura în care, privit din exterior, joacă rolul unui dandy ușuratic. Se îmbracă extravagant; frecventează cu rîvnă cafenele și teatrele; hoinărește pe străzile din Copenhaga; frecventează „Tivoli", parcul de distracții al orașului; compune o scriere în care un capitol se numește „Jurnalul seducătorului"; el scrie: „Tocmai acum vin dintr-o societate unde eu eram sufletul, glumele se revărsau din gura mea, toți rîdeau, toți mă admirau — însă eu, și pauza trebuie să fie la fel de lungă cît razele Pămîntului — continuam să însuflețesc societatea și vroiam să mă împușc."

Kierkegaard găsește totuși o ieșire din melancolia sa, recurgînd la creația poetică, filozofică și teologică. Gîndurile i se revarsă fără încetare și caută expresie. El scrie o mulțime de cărți, în care prelucrează și obiectivează problematica sa personală, cărți ce pot fi considerate, din acest motiv, confesiuni. Ele se intitulează: *Sau-sau*, sau *Stadii pe drumul vieții*, sau *Fărîme filozofice*, sau *Conceptul de angoasă*, sau *Teamă și cutremur*, sau *Maladia fatală*, sau *Școala creștinismului*.

Faptul că Kierkegaard în lucrările sale se dăruiește fără opreliști polemicii îi atrage nenumărate dușmănii. Pentru că atacă mentalitatea obișnuită a contemporanilor, aceasta reacționează în felul său: cu injurii. Într-o foaie satirică cunoscută în oraș, Kierkegaard are parte mereu de caricaturi răutăcioase: cu ținuta sa extravagantă, cu picioarele sale subțiri, cu cracii pantalonilor inegali, este prezentat provocator, cu coloana vertebrală încovoiată, și chiar călărind pe umerii amantei sale. Kierkegaard va fi afectat în modul cel mai adînc. Și totuși el consideră că a fi batjocorit este soarta necesară a aceluia care are de spus ceva deosebit timpului său; el își asumă statutul de „martir al batjocurilor“.

Dar mai mult, deoarece în cursul reflecțiilor sale Kierkegaard ajunge să se concentreze asupra esenței adevărate a existenței creștine, el intră într-un conflict deschis cu biserica oficială. Ceea ce Kierkegaard îi reproșează bisericii este trădarea creștinismului. Într-o serie de foi volante extrem de agresive, el declară război bisericii și, înainte de toate, episcopilor ei. Dar între timp moare, în 1855, la vîrsta de 42 de ani.

Din solul brăzdat de melancolie și reflecție al ființei sale, crește ceea ce Kierkegaard are de spus ca mesaj esențial. Pentru cel, care aidoma lui este aruncat atît de profund în întrebarea despre el însuși, pentru acela trebuie să fie pus în joc în mod hotărît, chiar și atunci cînd filozofează, omul. Și nu în sensul unei probleme științifice, la care întrebătorul ar putea fi dezinteresat, ci în maniera în care cel care filozofează se pune pe sine în joc în întrebarea sa. „Căci orice cunoaștere esențială se referă la existență.“ Astfel, Kierkegaard devine, în meditația sa asupra oamenilor, un gînditor existențial. Din acest motiv, abia într-un timp în care omul însuși, în sens cuprinzător, devine problematic, prin urmare în secolul nostru, Kierkegaard ajunge la o deplină influență în domeniul teologiei și filozofiei; pentru primul domeniu nu trebuie să ne referim decît la Barth și Bultmann, pentru cel din urmă la Jaspers și Heidegger.

Concentrarea asupra întrebării despre om are consecințe însemnate pentru convingerea filozofică fundamentală a lui Kierkegaard. Acesteia îi corespunde mult citata și aproape la fel de mult răstălmăcita afirmație: „Subiectivitatea este adevărul.“ Prin aceasta nu trebuie să se înțeleagă că totul este numai subiectiv, că totul este doar relativ la oameni și că nu există adevăr obiectiv. Kierkegaard respinge o înțelegere de felul

celei care corespunde relativismului curent. Cînd repetă mereu că subiectivitatea este adevărul, prin aceasta el vrea să spună: dacă ceva poate deveni adevăr pentru om, depinde de faptul dacă el poate să-l cuprindă cu toată pasiunea, ca pe adevărul său personal. A dobîndi un adevăr nu are sens, dacă adevărul nu privește și nu transformă existența.

În acest punct începe critica lui Kierkegaard împotriva marelui său dușman, Hegel. Acesta a încercat, într-adevăr, să cuprindă în grandiosul său sistem realitatea completă, natura ca și istoria; el a uitat însă în acest timp omul, cu toată mizeria existenței lui. O privire generală atît de cuprinzătoare nu-i este omului de folos, atîta timp cît el nu și-a transformat existența. Adevărul există numai pentru cel viu, care și-l însușește fără șovăire, împlinindu-se în existența lui concretă. Kierkegaard aplică acest punct de vedere și asupra lui însuși: „E vorba de a găsi un adevăr care poate fi adevăr pentru mine, de a găsi ideea pentru carc să vreau să trăiesc și să mor."

Ce este însă existența umană pe care Kierkegaard o cercetează cu atîta pasiune? Ca gînditor existențial, el trebuie să obțină conceptul omului din cunoașterea de sine. Aceasta este însă pentru el experiența înstrăinării de lume și de sine însuși, a sfîșierii interne, a angoasei abisale, a disperării. Kierkegaard concepe toate acestea nu numai ca destin al său personal, ci, de asemenea și mai ales, ca situația fundamentală a omului. Acesta trăiește inevitabil în „angoasă" și în „disperarea" înțeleasă ca „maladie fatală". Dar toate acestea trebuie să fie îndurate cu toată demnitatea.

În angoasă — aceasta este marea descoperire a lui Kierkegaard — omul experimentează posibilitatea libertății, și anume ca esența sa fundamentală. Căci angoasa descompune realitatea într-o împletitură de posibilități constrîngătoare, față de care omul trebuie să se decidă. De aceea, el descoperă că ființa sa nu este ceva stabilit o dată pentru totdeauna; ființa sa este o posibilitate de ființă. „Cel mai neobișnuit lucru care îi este acordat unui om este alegerea, libertatea."

Pornind de la reflecțiile asupra libertății umane, Kierkegaard dezvoltă importanta sa doctrină despre posibilitățile de existență, despre „stadiile pe drumul vieții". În primul, „stadiul estetic", omul se situează atunci cînd se mulțumește să aibă un belșug de posibilități, fără să facă uz de acestea cu adevărat. El se comportă numai privind și savurînd, nu însă activ și, de aceea, nici responsabil. El se epuizează în experimentarea care nu angajează posibilitățile, în vînătoarea de interesant și distractiv. Totuși pentru cel care trăiește pur estetic în acest fel, doctrina existenței nu mai este valabilă și el rămîne, în sens esențial, inexistent.

De aceea, Kierkegaard susține că, pentru om, stadiul estetic nu poate fi ultimul stadiu al posibilităților de existență. A exista în adevăr înseamnă mai degrabă că omul alege din posibilitățile care stau în fața lui, că el alege una și o respinge pe cealaltă. Libertatea omului se îndeplinește așadar ca hotărîre; căci numai cine are curajul de a se hotărî ajunge la realitate, cîștigîndu-și un loc în existență. Alegerea și hotărîrea devin astfel categoriile esențiale cu ajutorul cărora Kierkegaard privește omul. Ele caracterizează al doilea stadiu, „stadiul etic". Abia în măsura în care intră în acest stadiu și se hotărăște factic, omul ajunge cu adevărat la sine însuși și găsește sarcina care poate deveni sarcina sa.

Cu toate acestea, nu am atins încă miezul gîndirii lui Kierkegaard. Încercarea de asumare etică a propriei persoane sfîrșește și ea în disperare; omul descoperă în cele din urmă că nu poate deveni cu adevărat el însuși, alegînd ca punct de plecare propria sa ființă. Această neputință este cel mai vădit semn al finitudinii sale. Cel care, asemeni lui Kierkegaard, meditează fără încetare asupra enigmei existenței, trebuie să înțeleagă pînă la urmă că ființa omului este în sine însăși insignifiantă. Din această extremă disperare, omul poate găsi o ieșire doar atunci cînd — fără participarea sa — i se deschide o nouă posibilitate. În aceasta, el experimentează că nu este pură finitudine, ci o țesătură minunată, împletită din finit și infinit. Ceea ce este finit în ființa sa este ceea ce îl aruncă în vîrtejul existenței pămîntești și îl menține în aceasta. Cealaltă parte a ființei sale îi dă în schimb posibilitatea ca în aspirația sa nesfîrșită să intre în legătură cu o altă lume. De acolo, el primește mîngîiere în întristarea disperării, însă în același timp îndrumările autentice pentru a deveni el însuși, pentru acțiunea și decizia sa. De aceea, este important pentru om ca în existența sa să nu uite infinitatea. Cine își dă seama de acest lucru pășește în cel de-al treilea stadiu, „stadiul religios".

În acest fel se exprimă Kierkegaard, filozoful. Teologul Kierkegaard exprimă același lucru mai direct: omul se află sub exigența absolută a lui Dumnezeu. Iată ce dă alegerii și hotărîrii gravitatea proprie: faptul că alegerea și decizia sînt în fața lui Dumnezeu. Astfel, Kierkegaard poate în final să spună: „Important este să îndrăznești să fii cu totul tu însuți, un om distinct, acest om distinct determinat; numai în fața lui Dumnezeu, numai în această enormă străduință și cu această enormă responsabilitate."

Faptul că Kierkegaard, după o nesfîrșită trudă spirituală și sufletească, ajunge la acest punct de vedere, îi dă putința, cu toate neliniștile ființei sale melancolice, să găsească în final mîngîiere. El descoperă că ține de esența unei melancolii atît de profunde, ca cea care îi este lui proprie, faptul că ea nu poate fi alinată în domeniul finitului și, înainte de toate, în societatea oamenilor. Numai dacă melancolia se întemeiază în infinit

poate să ajungă la liniște. Ce-i drept, nu în așa fel încît, prin aceasta, melancolia să dispară cu totul. Kierkegaard știe că a fi melancolic este destinul său statornic. Însă întemeierea în etern îi dă puterea să-și îndure melancolia. Iar cînd privește înapoi la viața sa, îi devine clar că tocmai faptului că este atît de melancolic îi datorează posibilitatea de a dobîndi eternul în pasiunea inimii. „Viața mea a început cu o melancolie înspăimîntătoare; ea a fost, încă din cea mai fragedă copilărie, tulburată în temeiul ei cel mai adînc. Nu îmi era permis să cred că această mizerie fundamentală a ființei mele ar putea fi înlăturată. În felul acesta am înțeles eternul, cu convingerea fericită că Dumnezeu este totuși iubirea, chiar dacă eu a trebuit să sufăr astfel de-a lungul întregii mele vieți."

Cu cerința sa de întemeiere necondiționată a omului în etern, Kierkegaard este un străin în timpul său, în acest secol al credinței în progresul omenirii, în „rațiunea istoriei", cum o anunță Hegel. Deoarece vede mai adînc decît majoritatea contemporanilor săi, el este împins către o critică severă a timpului său; ea iese la iveală în notițe de jurnal mînioase, în invective pătimașe, în cărțile sale. „Întreaga Europă pare a se îndrepta spre un faliment total"; „timpul prezent este timpul disperării." „Există o pasăre care se numește profetul ploii și asemenea ei sînt și eu; cînd într-o generație începe să se pregătească o furtună, atunci se ivesc astfel de indivizi ca mine."

Kierkegaard reproșează în primul rînd timpului său că este un timp fără pasiune autentică, fără emoție în fața lucrurilor. Tot ce este nemijlocit a pierit sub domnia bunului-simț, toată forța de acțiune s-a înăbușit în reflecții fără sfîrșit. Acuitatea cu care Kierkegaard simte acest lucru este cu atît mai mare cu cît el experimentează chiar pe sine însuși pericolul stării de nemărginită reflexivitate, ce-l amenință cu autodistrugerea. Și el vede mai departe: predominarea bunului-simț face echivocă existența umană. Căci acum există impresia că se acționează și se întîmplă ceva, însă în cel mai bun caz se fac reflecții despre acțiune și întîmplare. „Peste tot intelect: în locul unei iubiri necondiționate — una rațională; în locul unei supuneri necondiționate — supunere pe bază de raționamente; în loc de cutezanță — probabilitate, calcul prudent; în loc de acțiune — eveniment."

Starea de reflecție necontenită, care împiedică în mod echivoc acționarea, aduce omul, observă Kierkegaard, într-o primejdie mortală. Dacă nimeni nu mai hotărăște ceva și nu mai evoluează el însuși într-o astfel de alegere, atunci nimeni nu se mai deosebește, într-un sens mai adînc, de celălalt; o nivelare lipsită de spirit prinde rădăcini. Comunitatea oamenilor devine „public", devine „deschidere" impalpabilă și anonimă. Caracteristica acesteia este pălăvrăgeala; orice discurs responsabil

dispare în „flecăreală“. „Nimeni nu mai hotărăşte singur; se mulţumeşte să desemneze comitete peste comitete; în cele din urmă, se ajunge ca întreaga epocă să fie un comitet.“ „Dar mulţimea este neadevărul.“

Dar dacă este aşa, atunci important este ca omul să nu fie parte a unui întreg anonim, ci să fie el însuşi în vederea lui însuşi. De aceea, Kierkegaard îşi cheamă neobosit contemporanii, ca fiecare să devină o persoană, una care se îngrijeşte neîncetat de propria existenţă şi care stă ca o persoană în faţa lui Dumnezeu. „Eventuala mea însemnătate este legată de categoria «individualului». Eu recunosc ca sarcină a mea atragerea atenţiei asupra acesteia.“ Fireşte, această sarcină este o povară grea; şi totuşi ea este, acolo unde este asumată într-adevăr, un eveniment uriaş. „Cine a învăţat că nu există nimic mai înspăimîntător decît a exista ca individ, acela nu se va teme să spună că acesta este evenimentul cel mai important.“

Prin cerinţa ca omul să devină individ, Kierkegaard se îndreaptă în special împotriva creştinătăţii timpului său, care a devenit tot mai mult o problemă a celor mulţi. Părerea că eşti în mod firesc, numai pe temeiul certificatului de botez, un creştin, preschimbă seriozitatea creştinismului într-o joacă. Pentru Kierkegaard, din această înţelegere curentă derivă sarcina de a pune în faţa ochilor cu toată energia adevăratul creştinism, faţă de creştinismul de faţadă. A fi creştin nu este pentru el o problemă a mulţimii, ci a indivizilor, care se îngrijesc cu o pasiune deplină de fericirea lor veşnică. Ei sînt cuprinşi de o credinţă care nu este ceva de la sine înţeles, ci o îndrăzneală, fiindcă se întemeiază pe un paradox: şi anume că eternul a devenit temporal. De aceea, credinţa poate fi obţinută numai printr-un salt, care lasă în spatele lui orice înţelegere naturală. „A crede înseamnă a-ţi pierde minţile, pentru a-l obţine pe Dumnezeu.“ Cu această convingere Kierkegaard, individul, atacă fără menajamente biserica oficială a ţinutului său. Este nevoie ca, „printr-o măsură disperată, creştinismul în vigoare să fie într-un fel aruncat în aer“.

Pornind de aici, Kierkegaard ajunge în sfîrşit la cea mai profundă interpretare a sensului existenţei sale melancolice. El se înţelege acum pe sine ca şi cum Dumnezeu a avut nevoie tocmai de un astfel de om melancolic, de un astfel de străin, pentru a propovădui, într-un timp al creştinismului secularizat, gravitatea mesajului creştin. „Eu sînt ca un spion în slujba celui prea înalt.“ „Am de spionat cum se potriveşte faptul de a exista cu cunoaşterea şi faptul de a fi creştin cu creştinismul.“ „Viaţa mea este o mare suferinţă, necunoscută şi neînţeleasă de ceilalţi; totul apărea ca mîndrie şi vanitate, însă nu a fost aşa. Eu am avut ghimpele meu în carne; din acest motiv nu m-am căsătorit şi n-am putut intra în nici o slujbă. În schimb, am devenit excepţia. Ziua îmi trecea în muncă

și încordare, seara eram epuizat; asta însemna excepția.“ Dar în final spune iarăși: „Este totuși un noroc pentru mine că am fost atît de melancolic.“

Feuerbach sau omul în calitate de creator al lui Dumnezeu

Există filozofi cărora le surîde norocul. Există însă alții care sînt urmăriți permanent de ghinion. Printre aceștia din urmă se numără Ludwig Feuerbach, chiar dacă printre discordanțele vieții sale se amestecă din cînd în cînd întîmplări norocoase și extraordinare.

Perioada sa de formare este cu totul promițătoare. Tatăl, un celebru jurist, posedă mijloace suficiente pentru ca — pe lîngă cheltuielile legate de o legătură amoroasă — să poată să le dea numeroșilor săi copii o educație corespunzătoare. Tînărul Ludwig Feuerbach se distinge ca un elev model în fața profesorilor. Într-un certificat școlar, stă scris că el „s-a remarcat prin firea sa deschisă, prin înclinația spre ordine, ca și prin natura sa extrem de tăcută și liniștită, prin comportarea sa în general excepțional de sobră și printr-o sîrguință deosebită". Apoi, beneficiind de un ajutor financiar suficient din partea părinților, studiază teologia la Heidelberg, însă, decepționat de aceasta, se îndreaptă spre filozofie. Căci „acest talmeș-balmeș teologic de libertate și necesitate, de rațiune și credință, a fost pînă la moarte potrivnic sufletului meu doritor de adevăr, adică de unitate, fermitate și necondiționare". Mutat la Berlin, asupra lui cade bănuiala organizării unei grupări secrete, însă el se poate dezvinovăți invocînd convingerile sale total apolitice. La Universitate este influențat de Hegel, cu care însă — în afara unui scurt rămas bun — nu poate să discute decît o singură dată: în celebra cîrciumă a lui Lutter și Wegner; însă aici, din pură timiditate, abia dacă scoate vreo vorbă. Feuerbach obține titlul de doctor în Erlangen și devine acolo docent la douăzeci și cinci de ani, desprinzîndu-se lent în interiorul său de Hegel. În acest oraș, el trăiește retras, adîncit cu totul în știința sa. El scrie într-o scrisoare: „O locuință așa de liniștită, înconjurată de natură, cum este locuința mea actuală, un pahar cu apă dimineața, o masă moderată la prînz, seara o cană cu bere și îndeosebi o ridiche: dacă aș avea mereu toate astea, atunci nu mi-aș mai dori nimic pe pămînt." În plus, își mai permite cel mult „cafeaua indispensabilă numeroaselor mele ore de ședere pe scaun".

Dar apoi încep dificultățile. După o scurtă activitate, Feuerbach se plictisește de Universitate. Două motive sînt hotărîtoare în această privință. Pe de o parte, faptul că el scrie o carte cu titlul *Gînduri despre moarte și nemurire.* El o publică, ce-i drept, anonim, însă nu poate să împiedice să-i fie recunoscută paternitatea asupra ei. Această carte e de așa natură că îi blochează autorului orice posibilitate de avansare în domeniul academic, un domeniu în care domnesc reacțiunea teologică și cea politică. Căci, îi scrie el surorii sale, „eu am reputația de a fi un liber cugetător josnic, un ateu, ba chiar, ca și cum nu ar fi suficient, de a fi Anticristul încarnat". De cealaltă parte, Feuerbach trebuie să recunoască că are puțin succes la catedră. Menirea sa este scrisul și nu expunerea orală. De aceea, perspectiva unei catedre în Erlangen dispare. Feuerbach părăsește Universitatea cu motivul autojustificator că acolo, „în afară de cultura cartofilor, printre științele necesare cîștigării existenței se mai numără doar pioasa creștere a oilor". Se consolează însă cu constatarea cam îndrăzneață, dar nu cu totul eronată: „Eu nu sînt potrivit să fiu profesor de filozofie, tocmai pentru că sînt filozof." El își revendică „rangul unei ființe extraordinare"; de aceea, nu poate fi coborît la „rangul unui simplu profesor de specialitate".

Silit de împrejurări, Feuerbach ia acum în calcul orice profesie posibilă: profesor de gimnaziu, intendent, bibliotecar, redactor, scriitor independent. Totuși nimic nu-i reușește. Chiar și o mutare la Paris, îndelung pregătită, eșuează din cauza lipsei sale de hotărîre. Întru cîtva inconsecvent, solicită din nou un post la felurite Univesități. Dar toate eforturile sînt zadarnice. Resemnat, își notează în cele din urmă că trăiește „*in suspenso*, ca unul care atîrnă de spînzurătoare".

Dar acum are loc cotitura vieții lui, și asta cu ajutorul unei femei. Feuerbach se îndrăgostește cu ardoare de fiica proprietarului unui castel, un fabricant de porțelan. El îi scrie: „Sufletul meu era un abis din care numai suspinul după tine, ca unic semn de viață, răzbătea pînă la urechile mele." Doamna, pe nume Berta Löw, îi împărtășește atracția, fie din cauza ținutei spirituale a lui Feuerbach, fie din cauza înfățișării lui exterioare. Despre aceasta, un biograf care l-a cunoscut personal, povestește: „Era de statură medie, conformația sa suplă i-a rămas pînă la vîrsta cea mai înaintată uniform propoționată, avea ținută distinsă, iar mersul său era ușor și elastic. La trăsăturile sale de o severitate blîndă și pline de spirit, te izbesc ochii de un albastru-deschis, prin privirea lor binevoitoare și în același timp pătrunzătoare și plină de înțeles; fruntea frumos conturată, care se ridica deasupra acestora, era încadrată de un păr șaten bogat, pe care îl purta tuns scurt; lîngă nas și gură, ambele frumos conturate, sugerînd cu toată fermitatea lor o bunătate neîndoielnică, purta în anii tinereții o mustață nostimă, căreia mai tîrziu i-a fost alătu-

rată o barbă viguroasă, întinsă pe tot obrazul." Astfel, e de părere biograful, „impresia pe care o făcea personalitatea sa era cea a unui cuceritor irezistibil".

De aceea, este inevitabil ca doamna inimii sale să dea ascultare solicitării lui Feuerbach, ajungîndu-se astfel la căsătorie; el poate acum, „purificat de murdăria vieții de holtei, să intre în apa sănătoasă a sfintei căsnicii". Căsătoria îi conferă o mare siguranță exterioară și interioară. El locuiește în camera din turnul castelului, ducînd, așa cum dorise, o viață retrasă. Viața exterioară îl preocupă nu numai prin veniturile care îi revin soției de la fabrica de porțelan, ci și — așa cum biograful observă în mod expres — printr-o livadă bogată în fructe și legume, printr-o pădure întinsă, cu vînat și orătănii și, *last not least*, printr-un heleșteu cu crapi.

Cît privește modul de viață al lui Feuerbach, biograful povestește cam pedant despre „modul său de viață de o simplitate exemplară. Se îngrijea el însuși de curățenia și de încălzirea camerei sale, obișnuind, de asemenea, exact cum făcea odinioară Pascal, să-și aranjeze personal patul înainte de culcare și dimineața. În camera sa de lucru, domnea cea mai mare ordine și curățenie. Apanajul obișnuit al oamenilor geniali, de a trăi într-o foarte mare dezordine, care le provoca lor înșile sau altora multe încurcături, nu și l-a însușit niciodată. De asemenea, îmbrăcămintea sa era dc o curățenie ireproșabilă. Dimineața purta o haină simplă de casă: o haină strînsă pe el, încheiată pînă sus, de culoare închisă, mai curînd o jachetă, ceea ce îi dădea aspectul unui silvicultor. Era potrivnic față de tot ceea ce amintea de moleșeala și de confortul leneș, îndeosebi față de halatul și papucii indispensabili multor învățați germani. În timpul zilei purta întotdeauna cizme, iar pe cap avea uneori o băscuță ușoară de casă." Prin urmare, așa trebuie să fie imaginat acest profesor particular care a dezertat de la profesia sa. De altfel îi place depărtarea contemplativă, puțin bonomă, față de lume așa cum o trăiește în castelul socrului său. „Cea mai frumoasă viață în acest timp este cea retrasă; căci toate relațiile noastre sociale, în ciuda aparenței exterioare de soliditate, sînt corupte în întregime."

În această lume idilică, Feuerbach scrie cartea care îi va face numele celebru: *Esența creștinismului*. De-acum încolo lumea științifică va deveni atentă la numele lui. El însuși este pe deplin conștient de valoarea cărții sale. El scrie că ea „nu ar fi o scriere pentru generația contemporană coruptă și înșelată din temelie, ci pentru generația în formare, mai bună și mai aleasă". El se percepe acum „ca cel din urmă dintre filozofii care au fost împinși spre limita extremă a lumii filozofilor". Se bucură de asentimentul prietenilor, dar mai mult îl încîntă faptul că țăranii, birtașii, soldații entuziasmați de lucrarea sa îl vizitează venind

de departe, după călătorii obositoare, sau îi scriu scrisori emfatice și totodată emoționante. Nici chiar o aventură amoroasă, care se sfîrșește tragic pentru partenera sa, nu poate să-i tulbure cu adevărat fericirea.

Dar acum intervine ceva nou: Revoluția de la 1848. Acum se pare că a venit timpul ca Feuerbach să exercite o influență mai eficientă, ajungînd la o intervenție activă. El se identifică cu cauza democrației. „Spiritul care nu vrea să facă din chestiunile de stat cauza unei caste sau a unei clase speciale, privilegiate de oameni, ci cauza tuturor, cauza poporului, va învinge și trebuie să învingă; căci numai prin victoria sa se împlinește țelul omenirii.“ Feuerbach devine acum activ. El plănuiește să meargă la Paris, orașul conflictelor revoluționare. Nu este exclusă nici chiar o emigrare în America, țara libertății, unde i se oferă gratuit o fermă. În noile împrejurări, el se gîndește iarăși la activitatea academică sau la editarea unei reviste. Feuerbach, „omul excepțional, prin care spiritul timpului nou începe să se ivească“, este invitat de studenții din Heidelberg să țină conferințe. Deoarece Universitatea refuză să-i acorde spațiu, el își ține prelegerile în sala primăriei, în fața atît a celor cu studii, cît și a muncitorilor. Cînd apare în fața auditoriului, oamenii se ridică de pe scaune. Gottfried Keller, student la Heidelberg și organizator al conferințelor, îl numește pe Feuerbach, firește nu fără o scurtă aluzie la modul său de expunere neîndemînatic, „persoana istorică a momentului de față, de departe cea mai importantă din filozofie“.

Totuși Feuerbach este cuprins iarăși de moleșeală și descurajare. „Am trăit cele mai triste împrejurări pe care omul le poate trăi vreodată. Aveam cea mai îngrozitoare nostalgie după vechea mea viață, liniștită, simplă și totuși atît de dragă. Totul îmi era străin și inconfortabil“; mă simțeam „cînd trebuia să merg la catedră ca un sărman păcătos care merge la eșafod“. Prietenii vor să-l coopteze în mișcarea revoluționară. El însă refuză. În fața unui revoluționar entuziast, cu puțin timp înainte de apariția sa la Heidelberg, el spune: „Merg acum la Heidelberg și țin acolo conferințe despre esența religiei, în fața tinerilor studenți, iar dacă apoi din sămînța pe care o răspîndesc vor răsări după o sută de ani cîteva grăunțe, atunci am realizat pentru binele omenirii mai mult decît dumneata prin participarea la bătălie.“

Astfel, Feuerbach se întoarce la refugiul său. Dar și acolo viața îi devine anevoioasă. El își numește locuința „camera mea de lucru melancolică“. „La fiecare pas te izbești, în modul cel mai dureros, de cuiele cu care aici este țintuită lumea.“ Starea de resemnare îl copleșește. El se simte „ca și cum nu ar fi nimic și nu ar fi realizat nimic“; ar prefera să fie tăietor de lemne decît filozof. Își dorește „să treacă din eternitatea vieții în eternitatea morții“. Abia dacă mai pătrunde cîte un ecou din lume în uitarea sa. Scrierile care urmează capodoperei nu au un succes

demn de amintit. Apatia și letargia pun stăpînire pe el. Feuerbach scrie că este „un om în vîrstă, care în plus pare și mai în vîrstă, datorită relațiilor de antipatie și de respingere a omului“, că este un „moșneag inapt de muncă, care și-a propus să-și scrie propriul necrolog“.

La această stare se adaugă împrejurări exterioare neliniștitoare. Veniturile fabricii de porțelan scad din pricina situației politice; în cele din urmă, trebuie să fie declarat falimentul. Feuerbach, care a investit în întreprindere, pierde și puțina avere care-i mai rămăsese. Nu-și mai permite să întrețină reședința rurală de la castel; se mută în apropiere de Nürnberg. Însă în noua locuință, o „cloacă acustică“, larma străzii, țipetele copiilor și lătratul cîinilor îl deranjează pe Feuerbach atît de mult, încît ani de zile nu mai poate lucra. Spre sfîrșit, supraviețuiește cu dificultate, cu ajutorul fundațiilor și colectelor publice, cît și grație donațiilor prietenilor. În mai multe rînduri va suferi un atac de apoplexie. În final, Feuerbach vegetează timp îndelungat într-o letargie spirituală. Moare în 1872, la vîrsta de șaizeci și opt de ani.

Cu toate că Feuerbach abandonează teologia încă din perioada studenției, interesul său rămîne orientat de-a lungul vieții către problemele religiei. La vîrsta de aproape șaizeci de ani, se constată la el „o înclinație categorică spre religie“. Îmi fac, scrie el mai tîrziu, „din religie țelul și profesia vieții mele“. În cele din urmă, el spune că scrierile sale ar avea, „luate în mod riguros, un singur scop, o singură voință și idee, o singură temă. Această temă e tocmai religia și teologia“.

Dar apoi Feuerbach este fascinat de Hegel. Acum îl preocupă spiritul absolut care guvernează întreaga realitate a lumii. Curînd însă își pierde încrederea în această concepție. Căci spiritul absolut, în sensul lui Hegel, nu este spiritul omului, care îl interesează pe Feuerbach, ci spiritul lui Dumnezeu. Prin aceasta însă, crede Feuerbach, nu s-a schimbat nimic esențial față de teologia creștină; filozofia absolută a lui Hegel este tot teologie speculativă. Așa încît Feuerbach se îndreaptă împotriva lui Hegel. El respinge „nonsensul absolutului“; combate „speculația“; căci aceasta este pentru el „filozofie beată“. El cere însă ca „filozofia să se trezească din nou“.

În consecință, în filozofarea sa proprie, Feuerbach nu pornește cîtuși de puțin de la vreun principiu divin sau de la vreo esență absolută, ci de la om și numai de la om. Și anume de la om, așa cum acesta e de găsit în existența concretă și în inserarea sa în natură. „Primul obiect al omului este omul“; „Omul însuși este măsura tuturor lucrurilor, a oricărei realități.“ De aceea, trebuie „să facem din om țelul filozofiei“.

Faptul că descrie existența umană ca singura realitate dată nemijlocit, prin urmare că întemeiază o filozofie antropologică consecventă este realizarea de căpetenie a lui Feuerbach. În plus, îl interesează îndeosebi

„ceea ce este real în realitatea și totalitatea sa". Aproape întreaga tradiție filozofică și teologică a alergat în viziunea ei după himere. Ea a acceptat, ca fiind adevărat reală, o lume de dincolo, absolută, o lume a ideilor, o lume a lui Dumnezeu. Contrar acesteia, Feuerbach se îndreaptă decisiv către realitatea lumii de aici, către realitatea naturii și către realitatea omului aflat aici și acum. Pentru el, aceasta este singura realitate.

De aceea, pentru Feuerbach, ceea ce îl distinge pe om de celelalte ființări, în mod special de animale, nu este rațiunea, așa cum tradiția susține aproape exclusiv; rațiunea e înclinată mult prea mult să facă speculații care depășesc realitatea. Ceea ce caracterizează cu deosebire omul este mai degrabă sensibilitatea. Astfel Feuerbach ajunge chiar să spună: „Sensibilitatea este esența omului"; spiritul însă este numai „esența sensibilității, unitatea universală a simțurilor". Din acest motiv, sensibilitatea este deopotrivă locul adevărului; „Adevăr, realitate și sensibilitate sînt identice". Privind retrospectiv la traseul său filozofic, el scrie: „Am trecut de la suprasensibil la sensibil, am derivat, din neadevărul și din deșertăciunea suprasensibilului, adevărul sensibilului."

Renunțarea la tot ceea ce este suprasensibil constituie ateismul lui Feuerbach. El este primul în istoria filozofiei care a gîndit ateismul radical, în toate consecințele sale. „Esența unui zeu este că el este o ființă închipuită, ireală, fantastică, dar care, cu toate acestea, trebuie să fie o ființă reală efectivă." Față de această poziție tradițională, la Feuerbach este vorba de o „umanizare a lui Dumnezeu", de o „reducție a supraumanului, a supranaturalului și a esenței paradoxale a lui Dumnezeu la esența naturală, imanentă, înnăscută a omului". Pornind de aici, se arată că și rațiunea divină a lui Hegel, spiritul său absolut, este doar o „nălucă ce există în afara noastră"; aceasta însă este „abstracțiunea supremă și cea mai brutală". Contrar acesteia, ateismul, care se limitează la omul finit, este pentru Feuerbach adevărată și autentică poziție filozofică.

Dar cu un astfel de nou principiu, va fi respinsă nu numai speculația absolută a lui Hegel, ci în general religia în întreaga ei cuprindere, și în special creștinismul. Un creștinism care oricum, potrivit lui Feuerbach, este în declin. Înaintea sa a avut loc o „revoluție religioasă"; noi trăim într-o „perioadă a declinului creștinismului". Dar acest lucru nu este deplîns de către Feuerbach, ci salutat cu înflăcărare. „Omul trebuie să renunțe la creștinism și abia atunci devine om." Căci astfel el renunță la utopie și poate să se ocupe numai de realitatea adevărată a acestei lumi. „În locul credinței apare necredința, în locul Bibliei rațiunea, în locul religiei și al bisericii politica, în locul cerului pămîntul, în locul rugăciunii munca, în locul infernului trebuințele materiale, în locul creștinului omul." Din această situație rezultă însă „necesitatea unei filozofii noi, sincere, care să nu mai fie creștină, ci categoric necreștină".

Însă prin revelarea situației contemporane a religiei nu s-a obținut încă mare lucru. Feuerbach constată că aproape în întreaga istorie a omenirii au fost acceptate ființe divine. Acest lucru trebuie să fie explicat. Principiul de interpretare este tocmai punctul de vedere antropologic susținut de Feuerbach. „Omul este baza religiei, omul este punctul central al religiei, omul este sfîrșitul religiei.“ Această reducție la oameni duce la o distrugere a conceptului de Dumnezeu. Feuerbach susține că nu există o ființă „Dumnezeu“, autonomă; Dumnezeu este mai degrabă „doar ceva situat în reprezentare, în imaginație, însă nu în adevăr și realitate“. Ideea de Dumnezeu își are originea în faptul că omul își proiectează în afara lui esența proprie, adică ceea ce este universal în el, ceea ce aparține speciei, și o transformă într-un Dumnezeu. „Știința despre Dumnezeu este știința omului despre sine, despre propria sa esență.“ „Dumnezeu este idealul ființei umane, privit ca o ființă reală autonomă.“ El este „sinele înstrăinat“ al omului.

Acest lucru se înfățișează cu toată claritatea atunci cînd Feuerbach examinează însușirile atribuite de tradiție lui Dumnezeu; toate își au originea, constată el, în conștiința de sine a omului. „În omnisciența divină, omul își împlinește dorința sa de a cunoaște totul; în atotprezența divină, el își realizează dorința de a nu fi legat de nici un loc; în eternitatea divină, își satisface dorința de a nu fi legat de nici un timp; în atotputernicia divină, își realizează doar dorința de a putea totul.“ Astfel domeniul divinului, în întreaga lui cuprindere, este redus la om. De aceea, Feuerbach ajunge la aserțiunea științifico-teoretică: „Secretul teologiei este antropologia.“

Însă prin aceasta nu s-a explicat încă de ce omul este tentat de fiecare dată să creeze cu ajutorul fanteziei un Dumnezeu și un domeniu al divinului. Feuerbach explică acest lucru prin date psihice. Ceea ce provoacă credința în Dumnezeu sînt aptitudini și forțe din interiorul omului. Printre ele se numără, înainte de toate, sentimentul dependenței. Omul venerează ca Dumnezeu lucrul de care se știe dependent, acesta este, pentru om, cel „care poate ceea ce omul nu poate, care, mai bine zis, depășește infinit forțele umane și de aceea îi insuflă omului sentimentul umilitor al finitudinii, al neputinței și al nimicniciei sale“. Dar cînd omul crede că această dependență trebuie să fie interpretată religios, el se înșală. Lucrul de care sîntem într-adevăr dependenți este natura, mai precis atît natura exterioară, care „stăpînește asupra vieții și morții“, cît și natura din noi, instinctele, dorințele și interesele. Sentimentul dependenței trebuie să fie prin urmare înțeles, după Feuerbach, ținînd seama de sfera lumii și a omului. Dacă ai înțeles acest lucru, atunci, crede el, renunți să mai admiți o ființă supramundană și supraumană, la care ar trebui să se raporteze sentimentul dependenței.

Feuerbach explorează şi mai adînc în abisul sufletului uman. El descoperă că ceea ce determină omul în întregime este dorința, iar, în spatele ei, instinctul fericirii. Acest instinct devine din nou pentru el un motiv al genezei ideii de Dumnezeu. „Ceea ce omul nu este de fapt, dar doreşte să fie, devine Dumnezeul său, sau este Dumnezeul său." Omul care nu-şi poate dobîndi pe deplin fericirea îşi creează prin forța imaginației zei care sînt pe deplin fericiți. „Un zeu este instinctul către fericire al omului satisfăcut în fantezie."

În continuare, Feuerbach îşi dă seama că rădăcina oricărei credințe în Dumnezeu este egoismul; căci aspirația către fericire este o aspirație egoistă. Omul imaginează un Dumnezeu, care ar putea să contribuie la satisfacerea acelui egoism exacerbat pe care omul nu poate să-l satisfacă prin forța proprie. Aşa încît Feuerbach susține că „egoismul uman este principiul fundamental al religiei şi teologiei. Căci dacă faptul de a fi demn de adorație şi de venerație, prin urmare calitatea unei ființe de a fi divină depinde doar de raportul acesteia cu fericirea omului, dacă numai o ființă binefăcătoare şi folositoare omului este o ființă divină, atunci şi temeiul divinității unei ființe rezidă numai în egoismul omului, care raportează totul numai la sine şi evaluează totul numai prin această raportare." Expresia „egoism" nu are în aceste propoziții sensul moral depreciativ, care este îndeobşte legat de acest cuvînt; ea înseamnă mai degrabă acelaşi lucru cu afirmarea de sine. Ea trebuie să constituie fundamentul necesar al unei filozofii care se sprijină exclusiv pe om şi lasă deoparte orice altceva, aşa cum este filozofia lui Feuerbach, al unei filozofii ateiste în deplinul sens al cuvîntului.

Feuerbach e de părere că prin a sa „filozofie a viitorului", orice religie, orice teologie şi orice filozofie îmbibată cu teologie sînt definitiv depăşite. De aceea, el conferă cărții sale esențiale „rangul unui eveniment epocal"; el chiar susține că doctrina sa ar fi „punctul crucial în istoria lumii". În această privință, fireşte că s-a înşelat. Căci discuțiile despre întrebarea cu privire la Dumnezeu continuă şi după ateismul hotărît a lui Feuerbach, ele nepierzînd astăzi nimic din stringența lor.

Marx sau revolta realității

Oare cum ar arăta astăzi lumea, dacă Marx și-ar fi concretizat proiectul său inițial de viață? Căci tînărul Marx se considera un poet înnăscut și chiar ne-au rămas de la el cîteva dovezi ale muzei sale. Ele poartă titluri foarte poetice, de exemplu *Cîntecul elfilor*, *Cîntecul gnomilor* sau *Cîntecul sirenelor*, pe scurt: poezioare pur mitologice. O poezie extrem de înduioșătoare, chiar dacă de o profundă tristețe, e intitulată *Tragedia sorții*. Merită să cităm aici cîteva strofe:

Palidă e fata,
liniștită și tăcută,
plin de întristare
îi este sufletul blînd.
Cerului dăruită,
e blîndă și smerită,
al castității chip ferice
de grații țesut.
Cînd vine pe-un cal falnic
un frumos cavaler,
iar ochii-i, ocean de iubire,
aruncă văpăi
ce-n piept o nimeresc.
Dar dornic de luptă
el pleacă furtunos;
și nimic nu-l poate opri.

Dar Marx găsește și alte tonalități:

Lumile își urlă propriul cîntec de moarte,
Iar noi sîntem maimuțe ale unui rece Dumnezeu.

După aceste mostre ne putem întreba dacă poezia germană a pierdut ceva prin faptul că Marx s-a decis, deși cu multă durere în suflet, să

renunțe la o carieră poetică. În orice caz, tatăl lui, un avocat respectabil, îi spune: „M-ar mîhni să te văd apărînd ca poet de rînd." Dar în același timp îi propune fiului să scrie o „odă în genul mare" despre lupta de la Waterloo. Generațiile următoare, după cum văd în marxism salvarea sau nenorocirea lumii, răsuflă ușurate sau dimpotrivă regretă că Marx a renunțat după oarecare timp să mai călărească Pegasul.

Karl Marx se naște în 1818 în Trier, „orășelul cel mai mic și mai mizerabil, plin de bîrfă și de o ridicolă divinizare a spiritului local". Despre tinerețea sa nu se știu prea multe lucruri importante. Cel mult este interesant că înrăitul artist de mai tîrziu scrie o compunere la bacalaureat cu tema: „Uniunea credincioșilor în Cristos". Cînd pleacă apoi la Bonn pentru a studia dreptul, are în mod vizibil dificultăți de adaptare la ambianță. În orice caz, mama îi scrie îngrijorată: „Nu vei avea de ce să privești ca pe o slăbiciune a sexului nostru, dacă sînt curioasă să aflu cum ți-ai aranjat micul tău menaj, dacă economia joacă și ea vreun rol, ceea ce e absolut necesar în menajele mari, ca și în cele mici. Îmi îngădui să remarc aici, dragă Karl, că nu trebuie să privești curățenia și ordinea ca pe un lucru secundar, căci de ele depind sănătatea și buna dispoziție. Ai grijă să-ți fie curățate la timp și cît de des camerele. Și freacă și tu, dragul meu Karl, săptămînal cu burete și săpun." Acest îndemn nu e cu siguranță neîntemeiat; căci viața lui Marx în timpul studiului numai ordonată nu e. Intră într-o corporație și, dacă informațiile sînt exacte, e rănit într-un duel. E închis la carceră din cauza „larmei nocturne care tulbură liniștea și din cauza beției". E denunțat pentru port de „arme interzise". Face datorii peste datorii. Pe deasupra, se logodește cu Jenny von Westphalen, deși nobila familie a miresei nu-l acceptă pe sărăntoc decît după o îndelungată ezitare. Chiar și tatăl îl avertizează privitor la „exagerările și la exaltările iubirii într-un suflet poetic", îndemnîndu-l să nu se lege de o femeie.

Cînd Marx își continuă după două semestre studiile la Berlin, el dovedește și aici că nu este un student exemplar. Tatăl are ceva motive să se plîngă. „Lipsă de ordine, risipire confuză în toate părțile cunoașterii, visare confuză la lampa mohorîtă cu ulei; sălbăticire în halat de savant, în loc de sălbăticire la sticla cu bere, nesociabilitate care pune pe fugă, cu neglijarea oricărei bune-cuviințe", toate acestea i le reproșează el fiului. În plus, cheltuielile imense îl îngrozesc pe tată. Marx nu audiază decît puține prelegeri, și acestea mai curînd în domeniul filozofiei și al istoriei decît în cel al științei juridice. Semestre întregi aproape că nu trece pe la Universitate. Își dă totuși doctoratul în filozofie la douăzeci și trei de ani, susținîndu-și teza în Jena, fără să fi fost aici măcar o singură oră. Dar acest eveniment exterior nu-l impresionează prea tare. Mai important pentru el este că face parte din „Doktor-Klub", o uniune de

adepți mai tineri ai lui Hegel, participînd zile și nopți la dezbateri. Prietenii îl încredințează că e „un magazin de gînduri“, „un monstru de idei“. Pe lîngă acestea, Marx scrie un „nou sistem metafizic fundamental“. Bineînțeles că vrea să devină profesor, dar renunță la această intenție atunci cînd vede cum prietenii săi, hegelienii de stînga, eșuează aproape în totalitate în fața regimului reacționar.

În schimb Marx devine redactor, și anume la un ziar de orientare liberală care apare în Köln, *Rheinische Zeitung*. Această activitate îl constrînge să se ocupe cu probleme concrete de natură economică și politică. Redactează ziarul într-un spirit cutezător, liberal. Doctrina comunismului, al cărui cap conducător va deveni mai tîrziu, o respinge acum cu duritate. Cu toate acestea, trebuie să-și înceteze după scurt timp activitatea de redactor, din cauza presiunilor politice. Ziarul — „curva de pe Rin“, cum binevoiește să o numească regele Prusiei — își încetează apariția.

După ce se căsătorește repede cu cea care îi fusese logodnică ani de zile, Marx se îndreaptă spre Paris, unde editează împreună cu prietenul său Arnold Ruge *Anuarele franco-germane*. O vreme trăiește împreună cu familia Ruge, într-o „comunitate comunistă“, care se destramă însă repede din cauza incompatibilității caracterelor. În Paris, Marx vine în contact cu Heine și cu socialiștii francezi. Dar nici în acest oraș nu rămîne multă vreme. La cererea guvernului prusac e expulzat din Franța, stabilindu-se temporar la Bruxelles, unde înființează primul partid comunist din lume (cu șaptesprezece membri). De aici, Marx pleacă pentru scurt timp la Londra, se întoarce însă pentru scurtă vreme în timpul Revoluției de la 1848, cu prilejul căreia redactează *Manifestul comunist*, în Franța și în Germania, pentru a-și promova planurile sale revoluționare. Înființează în Köln ziarul *Neue Rheinische Zeitung*. Este din nou expulzat și trăiește pînă la sfîrșitul vieții, cu întreruperi provocate de scurte călătorii pe continent, în Londra. Anii petrecuți în Paris și Bruxelles sînt însă plini de certuri înverșunate și de controverse acerbe cu revoluționari care gîndesc altfel, dar și de muncă intensă la manuscrisele filozofice și economice, care, în cea mai mare parte, sînt publicate abia după moarta sa.

În Londra, Marx trăiește într-o strîmtorare materială extremă, avînd o familie care se înmulțește repede. Adesea mizeria domnește cu adevărat. Proiectul înființării unei reviste eșuează. Marx e nevoit să-și ducă traiul cu precădere din subvenții primite, mai ales de la prietenul său Friedrich Engels. Condițiile de locuit sînt de cele mai multe ori catastrofale; uneori e amanetată pînă și locuința. Se întîmplă ca Marx să nu poată nici măcar să iasă în oraș, deoarece îmbrăcămintea sa a fost depusă la casa de amanet. Bolile nu-i dau pace nici lui și nici familiei; doar cîțiva copii

supraviețuiesc primilor ani. Marx vrea în cele din urmă, împovărat de datorii, să se declare falit, dar fidelul Engels împiedică acest gest extrem. Doamna Jenny e adesea aproape deznădăjduită și-și dorește sieși și copiilor săi mai curînd moartea decît o viață atît de mizerabilă. Mai mult, Marx e încurcat într-o afacere amoroasă cu menajera, legătură care nu rămîne fără urmări, deteriorînd sensibil climatul familial, și așa înveninat de mizeria financiară. Disputele cu tovarășii de gînduri continuă. Cu toate acestea, Marx lucrează cu îndîrjire, chiar dacă cu întreruperi datorate perioadelor de epuizare și inactivitate, la opera sa principală, *Capitalul*. Chiar reușește să publice primul volum, dar cum recenziile lipsesc aproape complet, va scrie el însuși critici pozitive și negative. Dar înainte ca cele trei volume ale operei să fie terminate, Marx moare în 1883, la vîrsta de 65 de ani.

Înfățișarea și personalitatea lui Marx sînt descrise într-un mod cît se poate de sugestiv de un prieten rus, chiar dacă acesta uită să pomenească de barba impozantă: „El reprezenta tipul de om alcătuit din energie, forță a voinței și convingere neînduplecată, un tip care era extrem de ciudat și în privința înfățișării exterioare. Cu o claie de păr negru și des în cap, cu mîinile acoperite și ele de păr, cu haina încheiată strîmb, el avea totuși aspectul unui bărbat care are dreptul și puterea de a pretinde respect, chiar dacă înfățișarea și fapta lui puteau să pară destul de ciudate. Mișcările sale erau stîngace, însă îndrăznețe și sigure de sine; manierele sale contraziceau de-a dreptul toate convenientele sociale. Ele erau însă mîndre, cu o nuanță de dispreț, iar vocea lui tăioasă, cu un timbru metalic, se potrivea minunat de bine cu judecățile sale radicale despre oameni și lucruri. Nu vorbea decît în cuvinte imperative, care nu admiteau nici o contrazicere, și care de altfel mai erau înăsprite de un ton ce pătrundea tot ce spunea, pe mine emoționîndu-mă aproape în mod dureros. Acest ton exprima convingerea fermă în misiunea lui, aceea de a stăpîni spiritele și de a le prescrie legi. Aveam în față întruchiparea unui dictator democrat, așa cum fantezia și-ar putea-o înfățișa în unele momente."

Marx se implică de la începutul preocupărilor sale filozofice în marile dispute spirituale ale vremii sale, influențate toate de figura covîrșitoare a lui Hegel, a cărui gîndire Marx o numește „actuala filozofie mondială". Către Hegel se va îndrepta el mai întîi, pentru a se dezice apoi de el cu atît mai brutal.

Critica lui pornește de la viziunea lui Hegel asupra istoriei. Aceasta nu este pentru Hegel o simplă înșiruire întîmplătoare de evenimente, ci o succesiune plină de sens, care se dezvoltă după un principiu imanent, și anume dialectica internă. Ceea ce este decisiv este că subiectul propriu-zis al istoriei nu sînt oamenii și acțiunea lor. În istorie domnește

mai degrabă un spirit care intervine în ea și pe care Hegel îl desemnează drept „spirit al lumii“, drept „spirit absolut“ sau, de asemenea, drept „Dumnezeu“. El, Dumnezeul în devenire, își realizează în mersul istoriei conștiința sa de sine; el ajunge pe treptele singulare ale procesului istoric la sine însuși.

Hegel e de părere că în vremea lui, și anume în propriul său sistem, spiritul absolut și-a atins în sfîrșit, după toate rătăcirile sale prin istorie, țelul, conștiința desăvîrșită de sine. „Pînă aici a ajuns acum spiritul lumii. Ultima filozofie este rezultatul tuturor celor care au precedat-o; nimic nu s-a pierdut, toate principiile s-au păstrat. Această idee concretă este rezultatul strădaniilor spiritului de-a lungul a aproape două mii cinci sute de ani, al muncii sale serioase pentru a se cunoaște pe sine.“ O dată cu filozofia hegeliană nu mai poate exista nici o realitate neînțeleasă. Acesta este sensul cunoscutei propoziții din *Filozofia dreptului*: „Ce e rațional e real; și ce e real e rațional.“ Rațiunea și realitatea au ajuns acum, crede Hegel, în sfîrșit în acord una cu alta; ele sînt cu adevărat reconciliate. Spiritul absolut s-a conceput pe sine însuși drept întreaga realitate și a conceput întreaga realitate drept manifestări ale sale.

De aici pornește protestul lui Marx. Acea idee a lui Hegel, după care întreaga realitate ar trebui înțeleasă plecînd de la un spirit absolut, reprezintă pentru el un „misticism“ nejustificat. Căci în acest caz se filozofează plecîndu-se dintr-un punct de deasupra realității factice și nu de la aceasta însăși. Cerința decisivă a lui Marx e ca filozofia să fie din nou repusă cu picioarele pe pămînt, iar viziunea asupra realității să fie răsturnată. Realitatea pămîntească nu trebuie explicată plecîndu-se de la o realitate divină; punctul de plecare al întregii gîndiri trebuie să fie mai curînd realitatea concretă. Această idee îi conferă filozofiei lui Marx orientarea ei atee. „E sarcina istoriei, după ce a dispărut *dincolo*-ul adevărului, să stabilească adevărul *dincoace*-ului.“

Dacă Hegel afirmă acum că realitatea e reconciliată cu rațiunea, atunci el nu poate avea în vedere, crede Marx, realitatea concretă. La Hegel, totul se joacă mai degrabă în domeniul purei gîndiri, iar realitatea de care vorbește el e doar realitate gîndită. Pentru Marx însă, realitatea concretă se vădește contradictorie, inconceptibilă și, prin urmare, nereconciliată cu rațiunea. Întreaga strădanie filozofică a lui Hegel eșuează datorită faptului că el nu poate include această realitate reală în gîndirea sa totuși atît de cuprinzătoare. „Lumea care se prezintă în fața unei filozofii totale în sine este una dezbinată.“

Realitatea concretă este pentru Marx realitatea omului. „Presupozițiile cu care începem sînt indivizii reali.“ Filozofia, așa cum o postulează Marx — în opoziție cu Hegel și în consonanță cu Feuerbach — este o filozofie a existenței umane. „Rădăcina pentru om e omul însuși.“ De

aceea, Marx își mai numește filozofia „umanism real“. Pentru om, realitatea primă și prin excelență originară este omul. De la acesta trebuie să înceapă noua gîndire.

Dar ce e omul? Important este faptul că Marx nu îl privește, ca Hegel, în mod esențial din perspectiva aptitudinii cunoașterii. Mai curînd e vorba în chip decisiv de practica umană, de acțiunea concretă. „În practică trebuie omul să demonstreze adevărul, *id est* realitatea și puterea, materialitatea gîndirii sale.“ „Se pleacă de la oamenii cu adevărat activi.“

Ține de esența practicii umane ca ea să se realizeze în conviețuirea laolaltă a oamenilor. Dacă și Feuerbach a vrut să conceapă omul ca individ izolat, Marx afirmă și mai apăsat, spunînd cu toată claritatea: omul trăiește dintotdeauna într-o societate care îl susține. „Individul este animalul social.“ „Omul este lumea sa, statul, societatea.“ Această natură socială constituie pentru Marx punctul de plecare pentru toată meditația sa ulterioară. Așa trebuie înțeleasă propoziția mult discutată: „Nu conștiința oamenilor determină ființa lor, ci invers, ființa lor socială le determină conștiința.“

Dar prin ce se constituie societatea umană? Marx răspunde: în mod primar, nu prin conștiința colectivă, ci prin munca colectivă. Căci omul este în mod originar un animal economic. Relațiile economice și, în special, forțele de producție care le stau la temelie sînt baza gîndirii sale. Doar în măsura în care aceste relații economice se transformă, în aceeași măsură se dezvoltă și modurile conștiinței, care reprezintă „suprastructura ideologică“; aici intră statul, legile, ideile, morala, arta, religia și altele asemănătoare. În baza economică se regăsesc de asemenea acele legi ale evoluției istorice pe care Hegel le-a atribuit spiritului; relațiile economice se dezvoltă dialectic, și anume prin conflictul claselor. De aceea, pentru Marx istoria este în primul rînd istoria luptelor de clasă.

Pînă aici, totul ar putea fi una din multiplele teorii antropologice și istorico-filozofice, care abundă în istoria filozofiei: o teorie interesantă, ce-i drept, însă doar o interpretare singurală, alături de multe altele. Ce anume face ca cuvintele lui Marx să acționeze atît de bulversant? De unde vine faptul că el va determina în mare măsură timpul care urmează? Asta se datorează în mod vizibil faptului că Marx nu rămîne în domeniul ideii pure, ci el abordează hotărît sarcina unei transformări a realității. „Filozofii nu au făcut decît să interpreteze diferit lumea; dar este vorba ca ei s-o transforme.“

Cu această intenție, Marx se angajează într-o critică a timpului său. El observă în jurul lui că adevărata esență a omului, libertatea și independența sa, „activitatea conștientă liberă“ nu ajung să se impună. Pretutindeni, omul s-a îndepărtat de sine; pretutindeni și-a pierdut veritabilele

lui posibilități umane de existență. Acesta e sensul a ceea ce Marx numește „înstrăinarea de sine“ a omului. Ea înseamnă o generală „devalorizare a lumii omului“.

Chiar și aici, Marx face recurs la relațiile economice. Înstrăinarea de sine a omului își are rădăcina în înstrăinarea muncitorului de produsul muncii sale; acesta nu-i aparține lui spre delectare, ci patronului. Produsul muncii devine o „marfă“, adică un lucru străin muncitorului care îl transpune pe acesta într-o stare de dependență, deoarece el trebuie să-l cumpere pentru a putea să existe. „Obiectul pe care îl produce munca, produsul ei, îi apare ca o ființă străină, ca o putere independentă de producător.“ În mod corespunzător, munca devine și ea „muncă înstrăinată“: nu o exteriorizare a impulsului la activitate al muncitorului, ci mijlocul, impus lui cu forța, al autoconservării sale; ea devine, în adevăratul sens al cuvîntului, „muncă silnică“. Această evoluție își atinge apogeul în capitalism, în care capitalul preia funcția unei puteri desprinse de om.

Înstrăinarea de produsul muncii duce și la o „înstrăinare a omului de om“. Acest lucru e valabil nu numai în privința „luptelor dușmănoase dintre capitalist și muncitor“. În genere, legăturile interumane își pierd tot mai mult spontaneitatea. Ele sînt intermediate de marfă și de bani, „curva universală“. În cele din urmă, proletarii înșiși ajung să aibă caracter de marfă; forța lor de muncă este comercializată pe piața de muncă, unde sînt livrați bunului-plac al cumpărătorilor. „Lumea lor interioară“ devine „tot mai săracă“; „menirea și demnitatea lor umană“ se pierde tot mai mult. Aceasta este pentru Marx culmea înstrăinării. Proletarul este „omul care s-a pierdut pe sine“; esența lui este o „esență dezumanizată“.

Dar în punctul culminant al acestei evoluții — și Marx crede că poate dovedi asta — se produce schimbarea bruscă. Ea devine posibilă prin faptul că proletariatul devine conștient de înstrăinarea sa. El se înțelege acum ca „mizerie conștientă de mizeria sa spirituală și fizică, ca dezumanizare conștientă de dezumanizarea sa, și care se suprimă de aceea pe sine“. Concret se ajunge, potrivit prognozei lui Marx, la acumularea capitalului în mîna cîtorva oameni, la o sărăcire progresivă și la un șomaj crescînd. Însă prin asta capitalul își sapă propria groapă. Căci acum trebuie să urmeze, cu o necesitate istorică, recognoscibilă științific, dialectică, adică după „legi infailibile“, răsturnarea și revoluția. Sarcina acestei transformări e „să-l facă pe om, om“, pentru ca „omul să fie pentru om ființa supremă“. Trebuie „desființate toate relațiile în care omul e o ființă înjosită, înrobită, abandonată, disprețuită“. E vorba de a instaura „imperiul adevărat al libertății“, de a-l descătușa pe om „în întreaga bogăție a esenței sale“ și de a depăși astfel înstrăinarea.

Aceasta e acum, după Marx, sarcina mişcării comuniste. A venit vremea „comunismului ca suprimare pozitivă a proprietăţii private, în calitatea sa de înstrăinare de sine a omului şi, de aceea, ca însuşire reală a esenţei umane de către şi pentru om; prin urmare, ca revenire pentru sine a omului în calitatea lui de om social, adică de om uman, revenire deplină, devenită conştiinţă înăuntrul întregii bogăţii de pînă acum. Acest comunism este adevărata dizolvare a contradicţiei dintre libertate şi necesitate. El e enigma dezlegată a istoriei.“ E realizarea devenită reală pentru om a esenţei sale. O dată cu comunismul „se încheie preistoria societăţii omeneşti“; începe societatea „cu adevărat umană“. Însă despre cum trebuie să arate aceasta, Marx nu mai dă nici o altă indicaţie.

Nietzsche sau puterea și neputința nihilismului

Dacă într-un cerc de oameni este pronunțat numele lui Nietzsche, se citează aproape inevitabil: „Te duci acuma la femei? Vezi să nu uiți biciușca.“ Totuși această vorbă, pe care Nietzsche o pune în *Zarathustra* în gura unei femei bătrîne, ne dă o imagine cu totul falsă despre atitudinea lui față de sexul feminin. Căci în această privință, el e de o timiditate extraordinară, și asta cu toate că în tinerețe e înconjurat, după moartea tatălui, numai de femei: de bunică, de mamă, de două mătuși și de o soră. Totuși teama de tot ce e feminin persistă sau poate că astfel este chiar intensificată. Ce-i drept, ca student, Nietzsche nu se sfiește să adreseze ovații fetelor pe care le zărește în spatele perdelelor trase, dar o face numai în compania ocrotitoare a colegilor. O dată nimerește, îndrumat greșit de un comisionar, într-un bordel, dar fuge repede de aici, nu înainte de a cînta damelor mirate, „împopoțonate cu zorzoane și dantele“, cîteva măsuri la pian. Altă dată visează de la depărtare la o actriță căreia îi trimite acasă cîntece versificate și compuse special pentru ea; dar cu un răspuns, după cîte știm, nu e învrednicit. Altă dată, face cunoștință în timpul unei călătorii cu o balerină; modesta aventură sfîrșește însă abrupt, în gara de destinație. Într-un alt prilej scrie unei tinere femei o scrisoare de cerere în căsătorie, dar numai în momentul cînd se pregătește să plece într-o călătorie; pe deasupra, scrisoarea e atît de neîndemînatică, încît nu e de mirare că rămîne fără efect. Altă dată, visează la Cosima, soția lui Richard Wagner. În fine, într-o altă împrejurare, invită o serie întreagă de femei dornice să-l viziteze în Elveția; dar nici de aici nu iese nimic. O dată totuși Nietzsche se îndrăgostește pînă peste urechi, de o femeie importantă, care nu avea pe atunci, ce-i drept, decît douăzeci și unu de ani: Lou Salomé. Încă de la prima întîlnire, el se întreabă: „Ce astre au făcut să ne întîlnim?“ Lui Lou îi încredințează cele mai intime idei ale sale și în ea, el vede singurul lui discipol. Nu îndrăznește însă să-i ceară mîna personal. Trimite înainte pe un prieten, fără să bănuiască că acesta e îndrăgostit de aceeași femeie, ba mai mult că a cerut-o chiar el în căsătorie. Răspunsul pe care i-l comunică

prietenul nu poate fi decît negativ. În curînd se destramă și relația cu Lou și cea cu prietenul, datorită intrigilor venite mai ales din partea sorei sale. La sfîrșit, lui Nietzsche nu-i rămîne decît să spună: „Un filozof căsătorit ține de comedie." Mai rămîne sora lui Nietzsche, numită „lama", care îl revendică pe fratele său pentru sine, atît în timpul vieții lui, cît și după moarte, care îl înfășoară în mrejele intrigilor sale și care nu se sfiește, în strădaniile ei atît de merituoase față de opera postumă, să o falsifice ostentativ. Din toate acestea vedem cu ușurință că biciul din mîna lui Nietzsche e vorbărie de babe.

Dar cu atît mai mult va fi Nietzsche conștient de sine ca filozof. „Nu e imposibil să fiu primul filozof al epocii, sau poate chiar ceva mai mult, ceva hotărîtor și fatal, care stă la cumpăna dintre cele două milenii." El se crede făcut pentru o „sarcină hotărîtoare, care desparte istoria umanității în două jumătăți"; e încredințat că are menirea de „a împinge omenirea la decizii care hotărăsc întregul viitor".

Friedrich Nietzsche vine pe lume în 1844, în familia unui preot protestant. Copilul trebuie să fi asimilat multe din spiritul casei părintești; se relatează că „știa să recite versete și cîntece bisericești cu o asemenea expresivitate, că îți venea să plîngi"; „micul pastor" devine porecla lui. Băiatul însă strălucește și în alte domenii. La zece ani compune un motet și scrie un mare număr de poezii; la paisprezece ani se apucă deja de o autobiografie. Cînd Nietzsche merge apoi la vestita instituție de învățămînt Schulpforta, el se dovedește un elev strălucit, remarcîndu-se în special la limba germană și la muzică. Doar cu matematica și cu scrierea corectă se descurcă mai greu. Despre severitatea educației depune mărturie o istorioară, conform căreia Nietzsche, trebuind să facă o dată inspecția, redactează raportul în glumă, cam în felul acesta: „În auditoriul așa și așa, lămpile ard atît de stins că elevii sînt tentați să-și aprindă propria lumină", sau; „în a șaptea, băncile au fost de curînd vopsite și dovedesc un nedorit atașament față de cei care le ocupă". Despre succesul acestei încercări de a mai însenina raportul, ne povestește Nietzsche însuși: „Severii domni profesori au fost foarte uimiți cum de am putut amesteca glume într-o treabă atît de serioasă, m-au invitat sîmbătă în fața sinodului profesoral și mi-au dat drept pedeapsă nu mai puțin de trei ore de carceră, plus interzicerea cîtorva plimbări."

Înstrăinat încă din timpul școlii de credința părinților săi, Nietzsche studiază după bacalaureat, în loc de teologie, cum s-ar fi cuvenit tradiției familiei, filologia clasică, și anume în Bonn și Leipzig. Devine pentru scurt timp membrul unei asociații studențești, e protagonistul unui duel studențesc, iar în rest nu se prea descurcă cu banii. Se ocupă intens, pe lîngă studiile de specialitate, cu Schopenhauer, „acel geniu energic, pustiu", al cărui pesimism îl atrage irezistibil. „Am găsit în el boală și

vindecare, exil și refugiu, iad și paradis. Nevoia de a mă cunoaște pe mine, de a mă devora, m-a luat, plină de violență, în stăpînire." Pe prieteni îi sfătuiește „să încerce aroma bucătăriei schopenhaueriene". Dar înzestrarea strălucită a lui Nietzsche se manifestă chiar și în specialitatea de studiu aleasă. Profesorul său universitar, însemnatul specialist în filologie antică Ritschl, îl numește „semizeul tinerilor filologi". Dar între timp Nietzsche se îndepărtează de lumea spirituală, căci e recrutat la artileria de cîmp. Există o fotografie marțială, în care Nietzsche, cu un cap ascetic de savant, dar cu o imensă sabie, oferă imaginea unui războinic filozof. Sarcina lui, scrie el acum, e de „a îmbrățișa tunurile mai mult cu mînie decît cu delicatețe".

La douăzeci și cinci de ani, înainte de a-și fi terminat doctoratul, Nietzsche este numit profesor la Basel. El desfășoară aici, prin prelegerile sale, o rodnică activitate profesorală, al cărei răsunet va depăși incinta Universității. Tot acum prietenia cu Richard Wagner cunoaște apogeul, pentru ca mai tîrziu certuri înverșunate să-l îndepărteze de muzician. Nietzsche se îndoiește totuși că poate deveni un „adevărat filolog". În plus, prima lui operă mai mare, *Nașterea tragediei din spiritul muzicii*, nu e remarcată deloc în lumea specialiștilor sau e respinsă cu înverșunare. În cele din urmă, renunță după o activitate de zece ani la postul de profesor, chinuit de insuportabile dureri de ochi și cap, dar și de accese de melancolie, de greutățile inerente relațiilor cu oamenii și de îndoială în privința rostului activității universitare.

De acum încolo Nietzsche va trăi ca un „fugar rătăcitor", între Basel și numeroase localități din Germania, Italia și Elveția, locuind pretutindeni în camere modeste de hotel. Acum își scrie operele într-un ritm alert. Dar ele rămîn aproape fără răsunet, spre profunda dezamăgire a lui Nietzsche, care își simte singurătatea tot mai apăsătoare. „În lupta mea neînduplecată și subterană împotriva a tot ceea ce pînă acum a fost venerat și iubit de oameni, parcă am devenit pe nesimțite o peșteră — ceva ascuns care nu mai poate fi găsit, oricît l-ai căuta. „Îmi spun ultimul filozof, căci sînt ultimul om. Nimeni nu mai vorbește cu mine decît eu însumi, și îmi aud vocea ca pe cea a unui muribund." Atunci cînd și *Zarathustra* rămîne fără ecou, Nietzsche scrie: „După o asemenea chemare din străfundul sufletului, să nu aud nici un sunet de răspuns este un eveniment înspăimîntător; asta m-a desprins de toate legăturile cu cei vii." Cu toate acestea, știe că trebuie să-și urmeze drumul. Dar rămîne conștient de sine: „Sînt mereu pe buza prăpastiei."

Abisul se cască definitiv în 1889, cînd la patruzeci și cinci de ani, Nietzsche se prăbușește psihic. Se află la Torino cînd îmbrățișează plîngînd în hohote un cal maltratat de vizitiu, iar apoi e dus la hotel delirînd. Medicii diagnostichează o paralizie provocată de un sifilis pe

care Nietzsche îl contractase în anii tinereții. Trăiește încă unsprezece ani în casa mamei sale, îngrijit de ea și sora lui. Teologul Overbeck, unul din prietenii săi cei mai fideli, relatează despre această perioadă: „Se întîmpla ca printre cîntece și accese de furie, pe care le acompania cu solfegii nesfîrșite la pian, să lase să-i scape frînturi din lumea de idei în care trăise spre sfîrșit, putînd fi astfel auzite, în propoziții scurte, pronunțate pe un ton nespus de stins, lucruri sublime, ciudat de clare și nespus de cutremurătoare, despre el ca urmaș al Dumnezeului mort, totul fiind interpunctat parcă la pian. Apoi urmau din nou convulsii și crize ale unei fără de margini suferințe; dar asemenea crize se petreceau foarte rar în timpul cît eram eu de față; în general, predominau exteriorizările legate de meseria pe care și-o atribuia lui însuși, de clovn al noilor eternități, și el, maestrul inegalabil al expresiei, nu era în stare nici măcar să redea extazele bucuriei sale altfel decît prin expresiile cele mai triviale, sau prin dansuri și sărituri caraghioase." În 1900, Nietzsche moare.

Gîndirea lui Nietzsche se află într-o legătură extrem de intimă cu viața sa. „Mi-am scris întotdeauna operele cu întregul meu trup și cu întreaga mea viață." De aceea, transformările pe care le suferă la Nietzsche gîndirea sînt deopotrivă stadii ale existenței sale. Lui însuși i se potrivește ceea ce spune Zarathustra: „Vă voi vorbi deci despre cele trei metamorfoze ale spiritului: cum spiritul se schimbă în cămilă, cămila-n leu și, în fine, leul în copil." Cămila înseamnă stadiul venerației, al credinței în idealuri, al purtării răbdătoare a valorilor transmise. Leul simbolizează sfărîmarea acestei credințe, vremea spiritului liber, a trăirii nihilismului. În fine, copilul trimite la căutarea unei depășiri a nihilismului; el e stadiul afirmării nevinovate a vieții, timpul unei noi credințe.

În mod asemănător, Nietzsche venerează la începutul drumului său spiritual tot ceea ce în forma creației culturale s-a transmis din trecut în prezent. „Primul pas: să venerezi (și să asculți și să înveți) mai bine decît oricare altul. Să strîngi în tine tot ce merită venerat și să întreții apoi disputa. Să porți tot greul." În acest scop, valorile culturale, în special în arta plastică și în muzică, sînt justificate în sens schopenhauerian ca iluzie binefăcătoare, ca joc deasupra abisului lumii. Căci Nietzsche știe încă din primul său stadiu cît de dezbinată e lumea. Nu înțelegem elenitatea dacă o gîndim, așa cum vroia Winckelmann, ca „simplitate nobilă și măreție liniștită". Ea crește mai degrabă dintr-un sol agitat. Momentul apolinicului, măsura și ordinea, se află într-o continuă luptă cu dionisiacul, cu principiul distrugerii, dar totodată și al puterii creatoare. Doar din amîndouă izvorăște suprema realizare a elenității: tragedia.

Primul stadiu sfîrșește prin aceea că credința în cultură se năruie. Caracteristică în acest sens este relația lui Nietzsche cu muzica lui Richard Wagner. Mai întîi, îl salută cu emfază, văzînd în el expresia

unui nou început cultural universal. Apoi însă zărește în el un simptom al decadenței. Tot acum, prezentul în genere îi apare drept o epocă a decadenței. „Timpul în care sîntem aruncați“ este „timpul unei mari decăderi interioare și al dezagregării. Nesiguranța îi este proprie acestui timp; nimic nu stă pe picioare solide și pe o credință neclintită în sine“.

Expresia caracteristică pe care o alege Nietzsche pentru a desemna decăderea timpului său e cuvîntul „nihilism“. În locul a ceea ce părea să subziste cu atîta siguranță, s-a ivit *nihil*, nimicul. „Ceea ce povestesc eu e istoria următoarelor două secole. Descriu ceea ce vine, ceea ce nu mai poate decît să vină: apariția nihilismului. Această istorie poate fi deja povestită, căci necesitatea însăși e aici la lucru. Acest viitor vorbește deja în o sută de semne, acest destin se anunță pretutindeni; pentru această muzică a viitorului sînt deja încordate toate urechile. Întreaga noastră cultură europeană se mișcă de mult, torturată de o încordare care crește cu fiecare deceniu, parcă spre o catastrofă: neliniștită, violentă, precipitată: asemănătoare unui torent care vrea să ajungă la locul vărsării, care nu mai cugetă, căruia îi e frică să mai cugete.“ Nietzsche însuși se știe prins în acest destin. Crede că e sarcina lui să îndure în sinea lui nihilismul. Vede în sine „primul nihilist desăvîrșit al Europei, care însă a trăit deja în sine nihilismul pînă la capăt“.

Prin urmare, Nietzsche își propune să dezvăluie în mod necruțător friabilitatea interioară a vremii sale, arătînd faptul că prezentul e nihilist și felul în care el este așa. Consideră că e „sarcina“ lui „să pregătească o clipă a supremei reflecții de sine a umanității“. Aceasta e pentru Nietzsche treaba „spiritului liber“. „Al doilea pas. Să sfărîmi inima care venerează, ca cea de care sîntem legați cel mai strîns. Spiritul liber. Neatîrnare. Timpul pustiului. Critică a tot ce e venerat.“

Spiritul liber are înainte de toate sarcina de a răsturna prejudecăți moștenite și pietrificate. Realizarea sarcinii se face într-o întreită privință. Mai întîi, trebuie sfărîmată credința în adevăr. Prezentul crede că posedă adevărul; el e mîndru de progresul cunoașterii științifice. Dar Nietzsche descoperă că conștiința timpului său e putredă în interior. Omul, așa cum este el, nu are posibilitatea de a cunoaște adevărul absolut. Nu-i rămîne decît „să înțeleagă că orice credință, orice considerare a ceva drept adevărat e cu necesitate falsă“. Nihilismul înseamnă deci, în primul rînd, că adevărul nu are nici o valoare.

În al doilea rînd, nihilism înseamnă că moartea nu are nici o valoare. Nietzsche vede cu deplină claritate că morala comună e îndoielnică; ea propovăduiește principii morale, dar acțiunea nu se orientează după ele. Tocmai acest lucru devine manifest în nihilism. Aceasta e „credința în lipsa absolută de valoare“, „credința în lipsa absolută de sens“. Motivul

necesității unei asemenea răsturnări nihiliste a moralei rezidă în ea însăși. Morala s-a ridicat împotriva vieții; a devenit „contranatură“. Viața și natura se revoltă acum de dragul veridicității împotriva moralei. „Sinuciderea moralei este ultima exigență morală a ei.“

În al treilea rînd, nihilismul înseamnă ca religia să nu aibă nici o valoare. Consecvent atitudinii sale nihiliste, Nietzsche respinge necondiționat în primul rînd creștinismul. „Cine îmi pare astăzi echivoc în relația cu creștinismul nu valorează în ochii mei nimic. Dacă e să fim onești, nu există decît o alternativă: un nu necondiționat.“ Dar Nietzsche vede mai în profunzime. Creștinismul se sfarămă de la sine, pentru că încă de la început a întors spatele vieții nemijlocite, devenind astfel pe de-a întregul nihilist. Totuși trebuie spus din nou: creștinismul se prăbușește de la sine datorită instinctului pe care el l-a educat, al veridicității. A venit, de aceea, momentul cînd „catastrofa ce trezește venerație, a unei educații de două milenii întru adevăr, își interzice sieși minciuna credinței în Dumnezeu“.

În năruirea religiei se revelă ce anume a fost ea dintotdeauna: un produs al omului, „operă și nebunie omenească“. De aceea, profunzimea extremă a nihilismului se exprimă în propoziția: „Dumnezeu a murit.“ „Unde e Dumnezeu? Vă voi spune-o acuma. Noi l-am omorît — voi și eu! Noi toți îi sîntem ucigași! Dar cum am făcut-o oare? Cum de-am putut seca marea? Încotro ne mișcăm? Nu rătăcim noi cumva printr-un nimic fără margini? Dumnezeu a murit și mort rămîne. Cum ne mîngîiem noi acum, ucigașii ucigașilor? Nu e pentru noi prea mare măreția acestei fapte? Nu cumva trebuie să devenim noi înșine zei, ca să părem demni de ea? N-a mai existat vreodată o faptă mai măreață — și oricine se va naște după noi va aparține de dragul acestei fapte unei istorii mai înalte decît a fost pînă acum orice istorie.“ Dar Nietzsche știe însă că rezultatul morții lui Dumnezeu e o „lungă acumulare de nimicire, distrugere, declin, răsturnare“; se ajunge la o „imensă logică a grozăviilor, la o pustiire și o întunecare a soarelui cum n-au mai existat probabil vreodată pe pămînt“.

Pentru Nietzsche, întrebarea care se pune la sfîrșit este dacă omenirea poate rămîne la stadiul de nihilism. Ceea ce este pozitiv în nihilism e faptul că el e o trecere. Prin el „s-a creat în Europa o încordare atît de superbă a spiritului. Cu un arc așa de întins, pot fi ochite cele mai îndepărtate țeluri“. Acesta este punctul de cotitură către stadiul al treilea, în care decisivă este afirmarea vieții, în ciuda oricărui nihilism încă activ. El vede, de aceea, în nihilism „cel mai încurajator dintre toate spectacolele“. „Pasul al treilea. Marea decizie asupra a ceea ce e apt pentru atitudinea pozitivă, pentru afirmare. Nu mai e nici un Dumnezeu, nici un om deasupra mea! Instinctul măreț al creatorului care știe la ce pune

mîna. Marea răspundere și inocența." „Ne aventurăm în depărtare, ne riscăm pe noi. Tăria noastră ne silește să plecăm pe mare, acolo unde pînă acum au apus toți sorii: știm de o lume nouă."

În primul rînd, este nevoie ca pe seama moralei zdrobite și demascate să fie creată una nouă. Filozoful trebuie „să scrie valori noi pe table noi". Acest lucru duce la transmutația tuturor valorilor. Aceasta nu se petrece pornind de la credința într-o transcendență, ci în exclusivitate de la om. „Eul care creează, vrea, apreciază valoric" devine acum „măsura și valoarea lucrurilor". Viața devine valoarea fundamentală a noii ordini valorice. E vorba de „o afirmare a vieții chiar și în problemele ei cele mai stranii și mai dure, voința de viață bucurîndu-se de propria-i inepuizabilitate în sacrificarea tipurilor celor mai înalte, de plăcerea eternă a devenirii, de a fi ea însăși — acea plăcere care include în sine și plăcerea distrugerii".

Omul se află în rîndul lui în marele proces creativ al vieții, în măsura în care năzuiește veșnic să se autodepășească. El este „trecere și declin". Dar unde duce drumul omului? Nietzsche răspunde: către ceva ce este mai înalt decît omul, dar nu la Dumnezeu, ci la supraom, acel „fulger ivit din norul negru al omului". Supraomul va fi o specie nouă și superioară a omului. Omul prezentului e „o coardă întinsă între animal și supraom — o coardă deasupra unui abis".

Năzuința către depășirea de sine nu determină doar existența umană, ci ea este, așa cum o înțelege Nietzsche, trăsătura fundamentală a oricărei vieți, a ființei în genere. De aceea, el atribuie tuturor celor ce sînt caracterul „voinței de putere". „Ce este pentru mine lumea? E un monstru de putere, fără început și sfîrșit, care nu se consumă, ci doar se transformă — înconjurată de nimic ca de propriu-i hotar, o mare de forțe care de la sine se învolburează și se prăvălesc, revenind mereu în fluxul și refluxul formelor sale, mergînd de la ce e mai simplu la ce e mai complex, de la ce e mai rigid și mai rece la ce e mai sălbatic, mai autocontradictoriu, și întorcîndu-se din nou, din preaplinul ei, acasă, la ce e simplu, de la jocul contradicțiilor înapoi la plăcerea armoniei, ca o devenire care nu cunoaște nici saturație, nici oboseală: această lume a mea dionisiacă, a eternei creații de sine, a eternei distrugeri de sine — vreți un nume pentru această lume? Această lume e voință de putere — și nimic altceva. Și voi înșivă sînteți această voință de putere — și nimic altceva."

Această viață în creație și distrugere nu are nimic către care să se îndrepte, nu are țel și nu are scop. De aceea, ea este, în esența ei cea mai profundă, nihilistă. Afirmarea vieții înseamnă în definitiv afirmarea caracterului nihilist al vieții. Simbolul suprem este pentru Nietzsche ideea „eternei reîntoarceri". Tot ceea ce a fost vreodată revine. „Acest păianjen încet care se tîrăște la lumina lunii, și chiar această lumină a

lunii, şi tu şi eu la intrare, vorbind în şoaptă de lucruri eterne — nu trebuie să fi existat cu toţii deja?“ Cu aceasta a fost atins punctul suprem al nihilismului. „Existenţa, aşa cum este ea, fără nici un sens şi fără nici un ţel, dar reîntorcîndu-se negreşit, fără a sfîrşi în nimic: «eterna reîntoarcere». Aceasta este forma extremă a nihilismului: nimicul («absurdul») etern.“

Dar pentru Nietzsche tot de aici vine şi salvarea de nihilism. Căci tocmai existenţa aceasta absurdă trebuie afirmată, creînd astfel sensul în mijlocul lipsei de sens. „Un spirit care a devenit liber trăieşte în univers într-un fatalism fericit şi încrezător, cu credinţa că numai ceea ce este particular merită repudiat, că pe ansamblu totul e izbăvit şi afirmat — el nu mai neagă.“ Expresia cea mai adîncă a atitudinii lui Nietzsche este, de aceea, iubirea de destin, *amor fati*.

Jaspers sau eșecul rodnic

Dacă cineva care nu făcea parte dintre prietenii cei mai apropiați venea în vizită la Karl Jaspers, acesta îl primea șezînd într-un fotoliu înalt, asemeni unui principe care se apleacă îndurător către supus, de la înălțimea tronului său. În această atitudine, Jaspers îi vorbea persoanei din fața lui despre Dumnezeu, om și lume, purtîndu-se ușor condescendent, nu fără oarecare bunătate, însă totuși cu o răceală care se făcea simțită. Jaspers asculta politicos obiecțiile vizitatorului, pentru ca apoi, după o propoziție de încuviințare amabilă sau de respingere severă, să-și continue propria sa expunere. În acest joc întru cîtva ceremonios, alături de tonul unei înalte gravități, persista o nuanță de rezervă rece.

Scena zugrăvită corespunde unei dispoziții afective care l-a stăpînit pe Jaspers de-a lungul întregii vieți: sentimentul singurătății și al unei distanțe față de oameni, care doar cu greu putea fi depășită, ba chiar al unei anxietăți față de orice contact cu lumea. El însuși povestea deseori cum în anii de școală, dar și mai tîrziu, în anii de studiu, avea senzația că este singur, nereușind decît cu foarte puțini oameni să stabilească mult dorita comunicare. Dificultățile legate de contactul cu oamenii vor persista în continuare; Jaspers va ajunge mult prea des la rupturi chiar cu prietenii cei mai apropiați. De această singurătate e vinovată în bună parte o boală de care a suferit de timpuriu, silindu-l să se îndrepte în mare măsură către sine. Boala i-a interzis primbările, călătoriile, dansul și înotul; numai biliardul îi era permis. De asemenea, această boală i-a impus adoptarea unui program zilnic riguros. Totuși boala nu a fost singura care l-a împins în singurătate. Conform propriei sale interpretări, el a ajuns la această distanțare față de semeni pentru că nu a dorit și nu a fost capabil să participe la viața socială obișnuită. El nu a frecventat niciodată vreo societate, nici chiar în interes de serviciu. Despre perioada sa de la Basel, ulterioară celui de-al doilea război mondial, se știe că în interval de douăzeci de ani Jaspers a fost o singură dată la cinema și o singură dată la teatru, în ambele rînduri exclusiv din motivul că la spectacolele prezentate colaboraseră studenții lui, cărora dorise astfel

să le dovedească încrederea și respectul său. Niciodată nu a ocupat vreo funcție publică sau academică, cu excepția catedrei didactice. Niciodată nu a intrat într-o relație mai strînsă cu colegii săi, pentru a nu mai vorbi despre aversiunea lui, ușor de înțeles, față de congresele filozofilor. În ultimii săi ani, cînd în scrieri emoționante, a intervenit în dezbaterea politică, adoptînd adeseori atitudinea unui predicator de morală, s-a însingurat și mai mult; de la stînga pînă la dreapta a avut parte numai de respingeri.

Astfel, atitudinea lui Jaspers față de contemporaneitatea sa poate fi desemnată ca drept un amestec de atitudine pedagogică și de profetism. El preda oriunde se afla. Și asta nu numai în cadrul legăturilor nemijlocite cu oamenii sau în relațiile cu studenții săi, ci cu mult în afara acestora; de aceea, în ultimii ani a fost numit *Praeceptor Germaniae*. Dar doctrina sa a fost numai într-o parte o neesențială mijlocire de cunoștințe; mai curînd ea a fost propovăduire de convingeri, care i-au încolțit în reflecția solitară și pe care le-a expus cu o ușoară înclinație către discursul apodictic. Din acest motiv, receptarea afirmațiilor sale a fost discordantă. Unii erau zguduiți de revelațiile sale, alții vorbeau, de exemplu Karl Barth, despre „teatrul lui Jaspers" sau despre „seducătorul tineretului"; Einstein însuși a numit filozofia sa „palavrele unui bețiv". Totuși prin aceste cuvinte Jaspers a fost nedreptățit. Căci un lucru rămîne cert: tot ceea ce el a spus a fost susținut cu cea mai mare seriozitate. Numai că tocmai prin aceasta el a rămas un singuratic. „Nu este filozofarea mea despre comunicare cea mai solitară dintre toate strădaniile moderne?"

Concepția filozofică a lui Jaspers derivă din problemele sale personale. Căci la el, ca la puțini filozofi, gîndirea izvorăște nemijlocit din faptul de a exista; el își pune întreaga viață în slujba ideii. De aceea, el are de-a face în mod obișnuit cu problema omului. Încă de timpuriu scrie: „Domeniul meu este omul, pentru nimic altceva n-aș avea o aptitudine constantă și o plăcere de durată." Mai tîrziu spune: „Nu există nici o problemă a filozofiei care să poată fi separată de om. Omul care filozofează, experiențele sale fundamentale, acțiunile sale, lumea sa, comportarea sa cotidiană, puterile care vorbesc din el, toate acestea nu pot fi neglijate."

Această atitudine filozofică determină conținutul filozofării lui Jaspers. Gîndirea sa gravitează neîncetat în jurul omului; pasiunea sa spirituală este îndreptată spre cercetarea acestuia. Dacă el studiază medicina și psihiatria e pentru „a cunoaște limitele posibilităților umane". O carte chiar și azi hotărîtoare despre *Psihopatologie* stă mărturie în această privință. Pe calea psihologică, Jaspers se apropie cu precauție de problemele filozofice. Lucrarea sa, *Psihologia concepțiilor despre lume*,

apărută cu mai bine de cincizeci de ani în urmă, atrage atenția învățaților. Însă în acest moment se petrece ceea ce de acum încolo i se va întîmpla mereu: adeziune înflăcărată a unora, respingere severă a celorlalți.

Începînd cu *Psihologia concepțiilor despre lume*, Jaspers intră tot mai adînc în filozofarea autentică, călăuzit fiind de interesul pentru om. Ideile fundamentale legate de această temă s-au cristalizat în două lucrări cuprinzătoare, dintre care una este intitulată *Filozofie*, iar cealaltă, *Logică filozofică*. Dar și diferitele studii asupra istoriei filozofiei se orientează către problema omului; ele servesc „interpretării de sine a omului în operele marilor gînditori".

Pornind de la om și orientat către om, nu poate filozofa decît acela care este îndemnat el însuși de grija pentru om. De aceea, filozofia este pentru Jaspers „interes pentru noi înșine". Aceasta este dispoziția afectivă care străbate întreaga sa operă. Pornind de la aceasta, el se ridică împotriva a ceea ce numește „filozofia de catedră", care pentru el nu este „filozofie autentică", ci doar „dezbatere de probleme care sînt neesențiale pentru problemele fundamentale ale existenței noastre". În opoziție față de această filozofie, interesul pentru om al lui Jaspers provine din observarea însuflețită a ceea ce se întîmplă omului în prezent. Jaspers vede omul într-o primejdie extremă. El simte acest lucru pe propria piele, cînd puterile întunericului îl silesc să-și abandoneze catedra și cînd soția sa este amenințată cu deportarea. Dar nu numai puterile politice pun în primejdie omul. Același proces se petrece în mod nevăzut, dar cu atît mai eficient, prin ceea ce constituie în genere trăsătura fundamentală a epocii noastre: prin tehnică și prin existența colectivă, prin risipirea în activități publice și prin caracterul inuman al condițiilor de viață. Faptul că Jaspers face din grija față de om fundamentul interpretării pe care o dă prezentului conferă un ecou larg lucrării sale, apărute cu doi ani înainte de instaurarea național-socialismului, *Situația spirituală a timpului*, fără însă ca filozoful să poată să împiedice astfel nenorocirile care se apropie. Același interes se manifestă în scrierile politice pe care Jaspers le publică în anii șaizeci, în care temerile sale față de primejduirea democrației în Germania vor căpăta o expresie convingătoare.

Cu cît Jaspers reflectează mai mult asupra esenței omului, cu atît aceasta îi devine mai enigmatică. „Omul este mai nesigur de sine ca oricînd." El este „cea mai mare posibilitate și cel mai mare pericol din lume". Tocmai de aceea el este atît de dificil de înțeles. El nu poate fi cuprins printr-o intuiție neutră, așa cum se întîmplă cu lucrurile din lume. „Omul ca întreg se situează dincolo de orice stare de obiectivare inteligibilă. El rămîne oarecum deschis."

Omul este deschis pentru că este înzestrat cu aptitudinea neobișnuită a libertății. „Omul descoperă în sine ceea ce nu găsește nicăieri în lume,

ceva incognoscibil, indemonstrabil, niciodată obiectual, ceva care se sustrage oricărei investigații științifice: libertatea." Acest lucru este valabil atît pentru persoanele individuale, cît și pentru omenire în istoria ei. „Nu există o lege a istoriei care să determine în întregime mersul lucrurilor. Viitorul depinde de responsabilitatea deciziilor și de faptele oamenilor." Această idee a libertății este ideea fundamentală a lui Jaspers; de ea depinde tot ceea ce spune el. Libertatea, firește, nu poate fi stabilită într-un mod universal valabil. Realitatea poate fi privită de asemenea ca și cum în ea totul s-ar întîmpla cu necesitate. „Libertatea nu poate fi nici demonstrată, nici infirmată." Și totuși omul are senzația că el nu este determinat exclusiv de împrejurări și că decizia stă întotdeauna în puterea lui. Însă aceasta nu este o problemă a cunoașterii teoretice. Libertatea se revelă numai în praxis, prin faptul că în comportarea concretă se iau decizii și se aleg posibilități. „Libertatea iese la iveală nu prin înțelegerea mea, ci prin fapta mea." Dar în acest domeniu, conștiința libertății are caracterul certitudinii. Eu „am momente de acțiune în care sînt sigur de mine: ceea ce eu vreau și fac acum, aceasta vreau cu adevărat eu însumi. Eu vreau să fiu în așa fel încît această dorință de cunoaștere și acțiune să-mi aparțină". „Eu știu nu doar că sînt aici și că sînt într-un fel anume și că, prin urmare, acționez într-un fel anumit, ci că eu sînt, în acțiune și decizie, originea acțiunilor mele și totodată a esenței mele."

Ce înseamnă însă libertatea? Pentru Jaspers, ea presupune mai întîi că omul, în situațiile în care se află, se poate decide de fiecare dată pentru una sau alta dintre alternative. Însă libertatea are o dimensiune și mai adîncă. În ea, omul poate să se surprindă pe sine sau să se rateze; el poate să se dobîndească pe sine sau să se piardă. Aici iese la iveală rădăcina etică a filozofării lui Jaspers. Aici e vorba despre „libertatea cea mai profundă, existențială", despre „alegerea existențială", despre „alegerea sinelui propriu", despre „decizia de a exista tu însuți". Căci ceea ce are o importanță decisivă este ca omul să se înțeleagă cu adevărat pe sine însuși, ca el să se aleagă pe sine însuși, ca el să se bazeze pe sine însuși și astfel să devină el însuși. Acesta este lucrul cel mai important, mai ales în filozofare. „Cine filozofează vorbește despre faptul de a fi el însuși; cine nu face acest lucru nu filozofează." De aceea, Jaspers își numește gîndirea „filozofie existențială". Căci ea este „gîndirea prin care omul dorește să devină el însuși". Aici, existența nu înseamnă pur și simplu ceea ce sîntem în mod cotidian; existența înseamnă mai degrabă faptul de a fi el însuși ca posibilitate extremă a omului.

Ar fi o neînțelegere dacă am considera că Jaspers ar pleda, cu ideea lui de a fi tu însuți și cu cea de libertate, în favoarea unei izolări orgolioase a omului, ca și cum filozofarea ar fi exclusiv o problemă a individului în singurătatea sa. Cu toată distanța personală a lui Jaspers față de semeni,

poate chiar de dragul acestei distanțe, pentru el este de o importanță decisivă să se înțeleagă că ființa proprie este posibilă numai în comunicarea cu alți oameni, de fapt cu un *anumit* om. Astfel, el este și singurul filozof care vede în căsătorie dăruirea absolută, de-a lungul întregii vieți, pentru un singur om, și consideră această experiență, așa cum ne încredințează mereu în scrierile sale autobiografice, ca făcînd parte din fundamentele gîndirii sale. Comunicarea i se pare a fi criteriul esențial pentru faptul de a fi tu însuți și pentru libertate. „Devenind noi înșine numai în măsura în care celălalt devine el însuși și devenim liberi numai atît cît celălalt devine liber." Din această presupunere provin și postulatele politice ale lui Jaspers. Întotdeauna este vorba despre libertatea celuilalt și, o dată cu asta, despre configurarea corectă a coabitării. Aceasta trebuie să se extindă la nivelul unei comunități universale a ființelor raționale, care singură conține, după Jaspers, posibilitățile unei democrații autentice. Pornind de aici, el ajunge în cele din urmă la revendicarea unei ordini mondiale generale care devine necesară îndeosebi cu privire la pericolul bombei atomice, împiedicînd astfel ca omul să se distrugă pe sine.

Calea prin care omul poate să ajungă la sine însuși trece permanent prin fața unor obstacole și abisuri. De aceea, Jaspers spune: „La sfîrșit ne așteaptă eșecul." Deja simpla încercare de orientare în lume prin gîndire și cunoaștere, prin urmare deja drumul științelor conduce, grație unei necesități interne, la limite. Există întrebări peste întrebări, există de asemenea răspunsuri parțiale, însă acolo unde problemele devin cuprinzătoare, ele rămîn fără soluții. De exemplu, la întrebările despre început și despre sfîrșit, despre finitudinea și infinitudinea lumii, sau chiar despre temeiul lucrurilor, nu se poate da un răspuns; ele culminează în antinomii și paradoxuri. Dacă aceste întrebări sînt puse, atunci se ajunge la „caracterul îndoielnic al orientării factice în lume pe baza științei" și, în cele din urmă, la „abisul inconceptibilului pur și simplu". Prin urmare, știința greșește dacă, așa cum se întîmplă azi, se comportă ca și cum aceste limite nu ar exista. Ea, și mai ales ea trebuie să înainteze atît de mult, încît să observe în final „dezbinarea existenței". Dar filozofarea, așa cum o înțelege Jaspers, are sarcina de a-i aminti științei de îndatorirea sa de a înainta pînă la propriile sale limite.

Omul își experimentează și mai acut limitele cînd se întoarce către sine însuși și încearcă să se înțeleagă pe sine, clădindu-și viața pornind de la el însuși. El descoperă că existența sa este altfel decît cea a lucrurilor. El ajunge pe nesimțite în criză, în ceea ce Jaspers numește „situațiile-limită". Prin ele se ajunge la un eșec care lovește omul infinit mai mult decît acel eșec în fața limitelor, caracteristică științelor. În situațiile-limită, el este zguduit interior de faptul că este insignifiant prin el însuși

şi că nu poate să meargă mai departe prin propriile puteri; el se loveşte de limita absolută. Aşa se întîmplă, de exemplu, în faţa spectacolului morţii unui semen, ca şi la gîndul propriei morţi, sau în experienţa fatalităţii luptei, a suferinţei şi a vinovăţiei, sau în trăirea destinului irevocabil în care este înlănţuit fiecare. Aceste situaţii-limită sînt „situaţii ultime, care, legate de faptul de a fi om ca atare, sînt determinaţii inevitabile ale existenţei finite". Prin urmare, căutarea de sine conduce în cele din urmă la lipsa de perspectivă; orice certitudine devine îndoielnică; e ca şi cum „ne fuge pămîntul de sub picioare". Situaţiile-limită sînt „ca un perete de care ne ciocnim". Ele înfăţişează existenţa într-o „nesiguranţă suspendată", în „realitatea eşecului deplin". Ele sînt răspunzătoare de imaginea atît de confuză a omului, ceea ce este valabil nu numai în prezent, cînd acest lucru apare cu o claritate deosebită, ci de fapt în toate timpurile. Şi totuşi această experienţă este necesară; căci „esenţa omului devine conştientă de sine abia în situaţiile-limită".

Dar oare trebuie, se întreabă Jaspers în continuare, să rămînem la acest aspect dezolant al existenţei umane? El răspunde: mai întîi nu se poate vedea cum se poate elibera omul din această situaţie. Dimpotrivă, este ca şi cum, prin toată strădania sa, omul s-ar încîlci şi mai mult. „Avînd în faţa ochilor eşecul, pare imposibil să trăieşti. Dacă cunoaşterea realităţii sporeşte angoasa, iar lipsa de speranţă mă aruncă în angoasă, atunci în faţa fatalităţii stării de lucruri, angoasa pare să devină cel din urmă stadiu; angoasa autentică este cea care se consideră pe sine ca fiind cea din urmă, dincolo de care nu mai este nici un drum", în care eu „mă cufund în abisul fără fund al angoasei definitive". Aceasta este situaţia disperării nihiliste, privirea în „întunericul încremenit al nimicului".

În aceste condiţii, singurul lucru folositor este ca această situaţie să fie asumată şi îndurată. „În nihilism este exprimat ceea ce omul onest nu poate ocoli." În consecinţă, omul trebuie să afirme inconceptibilitatea existenţei sale. El trebuie să spună da morţii, suferinţei, luptei, vinii şi destinului. Dacă el face asta cu toată seriozitatea, atunci se poate întîmpla ca tocmai în îndurarea situaţiilor-limită el să ajungă la existenţa sa autentică. „Devenim noi înşine în măsura în care intrăm cu ochii deschişi în situaţia-limită." Aceasta va deveni apoi „originea mai adîncă a filozofiei".

Asumarea existenţei, aşa cum o postulează Jaspers, nu se realizează însă într-un proces continuu şi necesar. Ea devine posibilă, dimpotrivă, numai printr-un salt: saltul de la disperare la faptul de a fi tu însuţi, „saltul către mine ca libertate". „Saltul de la angoasă la linişte este cel mai uriaş pe care omul îl poate face." Totuşi acest salt nu poate fi realizat numai prin puterea proprie a omului. Dar atunci cum este el posibil?

Aici se vădeşte o dimensiune nouă, mai profundă, a filozofării lui Jaspers. Saltul către faptul de a fi tu însuţi şi către libertate este posibil

prin faptul că, tocmai în fața disperării provocate de aparenta ta imposibilitate, poți ajunge la o experiență specială: experiența faptului de a fi dăruit. În eșec, omul poate să afle că ceea ce nu-și poate procura el însuși îi este dat. „Tocmai în originea faptului de a fi eu însumi sînt conștient de faptul că nu m-am creat eu însumi. Dacă mă reîntorc la mine ca la sinele autentic, în întunericul care poate cel mult să fie luminat, dar niciodată pe deplin, al vrerii mele originare, mi se poate revela că, atunci cînd eu sînt în întregime eu însumi, nu mai sînt de fapt doar eu însumi. Căci acest «eu însumi» propriu, în care eu rostesc «eu» în prezentul istoric realizat, pare foarte bine să fie prin mine, dar totuși sînt eu însumi surprins de el; eu știu, de exemplu, despre o faptă că eu singur n-am putut să o fac, și că eu n-aș mai putea să o fac astfel încă o dată. Acolo unde eram cu adevărat eu însumi, în vrere, în același timp îmi eram dat în libertatea mea." Eu mă descopăr pe mine „în faptul de neînțeles al prinderii mele".

Faptul de a fi dăruit și de a fi dat — conchide Jaspers în continuare — presupune prezența cuiva care dăruiește și a cuiva care dă. Și aceasta este o parte a experienței fundamentale. În situația extremă a eșecului omului, se poate ca omul să primească un ajutor care nu vine din lume și nici din el însuși. Jaspers numește ceea ce este întîlnit în acest fel „transcendența"; uneori el o numește și „Dumnezeu". Cu privire la aceasta, el poate să spună: „Existența nu este fără transcendență." „Dacă omul se menține înăuntrul destinului, dacă rezistă neclintit pînă la moarte, el nu poate să facă acest lucru doar prin sine însuși. Ceea ce însă îl ajută aici este de altă natură decît orice ajutor venit din lume. Faptul că stă pe propriile lui picioare îl datorează unei mîini insesizabile, care poate fi simțită numai în libertatea sa, venind dinspre transcendență." Cu aceasta, filozofia își asumă sarcina supremă. Ea este „gîndirea care pregătește, amintește și, într-o clipă apoteotică, chiar realizează ascensiunea către transcendență"; ea este „o mișcare în cerc în jurul transcendenței".

Jaspers numește această experiență, fundamentală pentru el, „credință filozofică". În calitatea sa de „credință în transcendență", ea aduce cu sine o „certitudine de neconceput". „Credința filozofică este originea indispensabilă a oricărei filozofări autentice." Mai mult decît atît, Jaspers crede că nu mai poate spune nimic despre Dumnezeu. „Prin reflecția asupra lui Dumnezeu, ființa acestuia devine doar mereu mai îndoielnică." „Faptul că Dumnezeu este e suficient." De aceea, adevărata știință în acest domeniu este o „știință a neștiinței". „Existența filozofică nu se poate apropia niciodată direct de Dumnezeul ascuns."

Și totuși Jaspers ajunge și la enunțuri metafizice. Ele nu se referă nemijlocit la Dumnezeu, ci la lumea determinată de acesta. Întreaga

realitate, atît cea naturală cît şi cea umană, dobîndeşte prin credinţa filozofică o nouă interpretare. Tot ceea ce apare devine acum inteligibil ca indiciu, ca semn, ca „cifru al transcendenţei". „Nu există nimic care nu ar putea fi cifru. Orice existenţă are o rezonanţă şi o vorbire nedeterminată, ea pare a exprima ceva, însă e problematic pentru cine şi despre ce. Lumea, fie ea natură sau om, spaţiu astral sau istoric, nu este numai prezentă. Tot ceea ce este trebuie contemplat oarecum fizionomic."

Astfel, Jaspers poate să rezume în final sensul filozofării, aşa cum îl înţelege el, în propoziţia: „În filozofie se exprimă o credinţă lipsită de orice revelaţie, care face apel la cel care se află pe acelaşi drum; ea nu este un indicator de drum obiectiv în momentele de confuzie; fiecare înţelege numai ceea ce el este prin sine însuşi, ca posibilitate. Dar ea îndrăzneşte să surprindă dimensiunea care aduce la lumină fiinţa în existenţă, pentru privirea îndreptată către transcendenţă. Într-o lume care a devenit în întregime îndoielnică, încercăm să ne menţinem direcţia filozofînd, fără a cunoaşte însă ţelul spre care mergem.

Heidegger sau rostirea esențială despre ființă

Cine vrea să înțeleagă un gînditor e bine să mediteze și la lumea din care acesta a provenit. În cazul lui Martin Heidegger, acest lucru are o importanță deosebită; originile sale l-au însoțit de-a lungul întregii vieți. El provine din spațiul alemanic, născîndu-se în 1889 în Meßkirch. Își petrece aproape toată viața în munții Pădurea Neagră sau la picioarele acestora, în Freiburg. Sus, pe povîrnișul Feldberg, are o cabană mobilată sărăcăcios, cu bănci de lemn și paturi de o simplitate spartană; apa trebuie scoasă dintr-o fîntînă aflată în apropiere. Adesea, Heidegger stă timp îndelungat pe banca din fața cabanei, privind depărtarea munților și mișcarea tăcută a norilor, în timp ce gîndurile sale prind contur. Sau discută în „cîrciumioare" cu țăranii din vecinătate, despre problemele acestora, recurgînd la acea formă de dialog, picătură cu picătură, care este propriu oamenilor din această regiune. Dar caracterul alemanic se manifestă nu numai în înclinația lui Heidegger față de peisajul și oamenii din Pădurea Neagră, ci și prin felul său spiritual de a fi: prin gîndirea concentrată și chibzuită, prin singurătatea care îl înconjoară, prin ușoara melancolie care izvorăște din el.

Chiar și înfățișarea acestui om are în ea ceva țărănesc. Se spune că un filozof vienez a ținut odată o prelegere despre Heidegger, declarînd după aceea că, în mod vădit, a vorbit suficient de clar, de vreme ce un țărănoi din primul rînd l-a privit tot timpul înțelegător. Țărănoiul acela s-a dovedit pînă la urmă a fi Heidegger. Aceasta poate fi o legendă. Însă dacă îi privești fotografiile, observînd cum Heidegger, un om lipsit de o statură impunătoare, într-un costum conceput după ideile cu tentă folclorică ale mișcării tineretului, cu boneta pe cap, pășește apăsat pe pajiștile de munte, atunci simți nemijlocit ceva din legătura acestui filozof cu pămîntul. Această comuniune l-a determinat chiar să respingă în două rînduri o numire onorabilă la Universitatea Berlineză; el se teme de agitația și de angrenajul cultural al marelui oraș, preferînd să rămînă în liniștitul Freiburg al acelor vremuri, sau să meargă pe „drumul de țară" a cărui „mîngîiere" o va descrie într-o scriere meditativă.

În anii săi de tinerețe, Heidegger este un schior pasionat și iscusit. El dă chiar lecții în privința acestui sport. Pentru cei care au fost prezenți acolo, este o amintire de neuitat cum Heidegger își ține seminarul despre Platon în curtea din Feldberg, pentru ca în continuare să se ducă pe pîrtie, pentru a da lecții de schi. În timpul acestora, se pot petrece mici accidente. Odată, la o simplă ocolire prin plug, Heidegger cade în zăpadă, fiind astfel în pericol să-și piardă prestigiul de profesor. Probabil că această cădere îl afectează mai mult decît o eventuală dovadă de stîngăcie în filozofare. Elevii așteaptă încremeniți să vadă ce se va întîmpla. Heidegger însuși pare dezorientat. Dar apoi, printr-un remarcabil *cristiania*, reușește să pună iarăși lucrurile în ordine.

Ca profesor, dar nu atît de schi, cît mai degrabă de filozofie, Heidegger exercită o puternică atracție. El vorbește fără nici un patos, fără subterfugii retorice și fără adaosuri superflue, cu o voce încordată, întru cîtva aspră și guturală, accentuînd fiecare cuvînt, în propoziții întrerupte deseori brusc. Totuși cuvintele sale stîrnesc o puternică fascinație. Cînd își ține prelegerile sau conferințele, orice amfiteatru se dovedește neîncăpător. La seminariile sale, studenții fac cunoștință cu tensiunea unei gîndiri care rămîne totdeauna la subiect, neocolind nici o problemă și refuzînd orice răspuns prematur. Aceasta este impresia pe care o face Heidegger încă din tinerețe, ca docent în Freiburg, apoi ca profesor de filozofie în Marburg și, iarăși, în Freiburg. În primii ani, el se îngrijește îndeosebi de formarea studenților săi, majoritatea lor ocupînd astăzi catedre de filozofie, dar și de teologie sau alte discipline. Ei își amintesc și de numeroasele petreceri din casa lui Heidegger, în cursul cărora luau parte la procesiunile cu lampionul prin grădină, la interpretarea de melodii populare, dar și la discuții pătrunzătoare.

Heidegger e de părere că gîndul nu ar trebui să rămînă în sine, în stare pură, ci el ar trebui să intervină și să transforme existența: atît pe cea privată, cît și pe cea publică. Această particularitate conferă gîndirii sale un caracter viu, dar tot ea îl face să creadă pentru scurt timp că în național-socialism s-ar fi realizat gîndul său despre eroica situare în afară a *Dasein*-ului orientat către moarte. Din cauza acestei erori, el își pierde slujba, iar de acum încolo Heidegger se va ține departe de politica actuală. În ultimii ani se retrage aproape complet din viața publică, participînd numai la cercuri ezoterice, unde își va dovedi din nou forța și adîncimea gîndirii sale.

Activitatea filozofică a lui Heidegger are două puncte culminante: mai întîi în jurul anilor douăzeci, apoi după al doilea război mondial. Prima perioadă este inaugurată de apariția lucrării *Ființă și timp*, o carte care, deși editată numai în prima ei jumătate, cade ca un trăsnet în peisajul filozofic. Pentru Heidegger, această carte înseamnă dobîndirea

gîndirii sale celei mai proprii, spre care şi-a deschis drum pornind de la teologia catolică şi neokantianism, dar nu fără a fi influenţat de marele fenomenolog Edmund Husserl, căruia cartea îi este dedicată.

În *Fiinţă şi timp*, Heidegger ţine să declanşeze din nou ceea ce Platon a numit „bătălia giganţilor cu privire la fiinţă". Întrebarea centrală este: care este „sensul fiinţei"? Ce înţelegem noi cînd rostim cuvîntul „este", în expresiile: copacul „este", omul „este", Dumnezeu „este". Această întrebare pare a fi mai întîi o problemă abstractă a unei anumite discipline filozofice, ontologia. Dacă mergi însă pe urmele ei, atunci ea te conduce în adîncul temeiurilor şi al abisurilor gîndirii. „Cu întrebarea despre fiinţă, cutezăm să pătrundem către marginea întunericului deplin."

Însă cum poate fi pusă în funcţiune această întrebare? Şi în continuare: unde îi devine omului accesibilă fiinţa, fiinţa în privinţa căreia omul îşi pune întrebări? Heidegger răspunde: în înţelegerea fiinţei; prin urmare, în faptul că omul deja înţelege într-un fel ce înseamnă fiinţa. Această înţelegere a fiinţei se exprimă în limbă, dar şi în îndeletnicirea cotidiană cu lucrurile, cît şi în raporturile cu semenii.

Pentru a pune în lumină înţelegerea fiinţei, Heidegger vorbeşte în analize amănunţite despre om, ca loc al înţelegerii fiinţei. El nu porneşte de la un concept abstract al omului, ci de la omul concret, empiric, şi de la înţelegerea şi cunoaşterea de sine a acestuia. De asemenea, el nu priveşte omul dintr-un punct de vedere situat în afara lui, bunăoară dinspre Dumnezeu sau dinspre un spirit absolut, ci aşa cum apare el însuşi în propria sa perspectivă. Din acest punct de vedere, Heidegger arată că omul nu este pur şi simplu prezent, ca o piatră sau ca un copac, ci el trăieşte în şi pornind de la posibilităţile către care se proiectează. De asemenea, Heidegger nu lasă omul în falsa izolare în care filozofia modernă, începînd cu Descartes, este obişnuită să-l vadă. El vorbeşte mai degrabă despre felul în care fiecare om are „lumea" lui, despre felul în care el există printre alte fiinţări şi împreună cu alţi oameni; el vorbeşte despre „faptul-de-a-fi-în-lume" al omului şi despre „faptul-de-a-fi-împreună-cu-ceilalţi".

În această concepţie, omul deţine, faţă de toate celelalte fiinţări, privilegiul că prin el se deschide neîntrerupt lumea, care fără ajutorul lui ar rămîne închisă, şi că ea este privită, cunoscută şi simţită. Prin „irumperea sa în întregul fiinţării", acesta devine „deschis". Este ceea ce Heidegger numeşte „transcendenţa" *Dasein*-ului uman. Această expresie nu spune că omul s-ar raporta la o fiinţă suprasensibilă sau la o lume suprasensibilă; în sensul lui Heidegger, transcendenţa vrea să spună mai degrabă că de fiecare dată omul a depăşit deja toată fiinţarea, avînd în vedere fiinţa care constituie oarecum orizontul oricărei înţelegeri, simţiri şi cunoaşteri. Acelaşi înţeles are pentru Heidegger expresia „existenţă",

pe care el o folosește frecvent sub forma „ec-sistență". Existența nu înseamnă *Dasein*-ul gol al omului: că el ar fi, prin urmare, pur și simplu prezent, ca o piatră sau un copac. Existență înseamnă mai degrabă că omul este într-adevăr în modul existării, al lui ex-sistere, al situării în afara lui însuși, și anume al situării în afară în ființa care întotdeauna este deja înțeleasă.

În interpretarea mai exactă a faptului-de-a-fi-în-lume ca existență, Heidegger pornește de la situația cotidiană a omului. Omul, în primul rînd și cel mai adesea, nu se află la sine însuși, ci este căzut în lume; el nu este el însuși, ci este într-un mod impersonal; el este livrat impersonalului „se". Totuși sarcina sa este aceea de a găsi o ieșire din această implicare și de a deveni cu adevărat el însuși. Acest lucru îi devine clar în anumite dispoziții afective, care îi fac cunoscut cum stau lucrurile de fapt cu el, și care îl smulg astfel din lîncezeala sa, lipsită de reflecție, și din iluziile sale. Dintre dispozițiile afective, Heidegger numește — cu referire la Kierkegaard — ca dispoziție privilegiată angoasa. Aceluia care este cuprins de angoasă îi scapă orice realitate. În angoasă, el este confruntat cu caracterul inevitabil al morții și cu posibila nimicnicie a lumii. De aceea, în ea sînt suprimate toate certitudinile curente și toate camuflările superficiale; omul se experimentează pe sine ca fiind „aruncat în moarte" și ca „menținut în nimic". Atunci conștiința, ca „apel venit din stranietatea *Dasein*-ului", smulge omul din captivitatea existenței cotidiene, din căderea sa în neautenticitate, și îl aduce necamuflat în fața posibilității sinelui autentic, a sinelui celui mai propriu. Realizarea acestui sine se obține în libertate, printr-o hotărîre esențială. Omul devine el însuși în „hotărîrea pregătită pentru moarte" și în asumarea „existenței sale nule"; el devine el însuși în măsura în care se hotărăște să existe nu după o lege străină, ci pornind de la el însuși, de la temeiul său cel mai propriu.

Nu e de mirare că această imagine despre om are ecou în intervalul dintre cele două războaie mondiale. Căci în ea, lipsa de teren ferm și primejduirea internă par să-și dobîndească explicitarea filozofică mai adîncă și, în același timp, perspectiva unei soluții justificate în gîndire. Astfel, este de înțeles că Heidegger se așază dintr-o dată în fruntea mișcării filozofice a acelor ani și că un fluviu de elevi și adepți se revarsă spre el din toate părțile.

Totuși la Heidegger nu e vorba doar de descrierea situației omului. El se întreabă ce semnificație pot avea raporturile existențiale, mai sus prezentate, în raport cu întrebarea despre esența omului. Heidegger consideră că structura fundamentală a omului este temporalitatea. Ea conduce la o nouă interpretare a mult discutatului fenomen al timpului. Timpul nu este o schemă în care are loc o succesiune a evenimentelor; în genere,

el nu este în mod originar ceva obiectiv. El este, dimpotrivă, în mod autentic și esențial, temporalitatea *Dasein*-ului uman. În premergerea către moartea sa, ca și în orice activitate cotidiană, omul se situează „înaintea lui însuși". El face viitorul său să ajungă la sine și să determine *Dasein*-ul său prezent, și anume astfel încît el se proiectează către posibilitățile sale viitoare. În același timp, omul este în fiecare clipă determinat și stăpînit de trecutul său; el este aruncat în *Dasein*-ul său concret, dar fără concursul său; aceasta constituie „faptul-său-de-a-fi-deja-în". În sfîrșit, el este prezent prin faptul că aduce permanent la prezență ființarea care îl înconjoară; de esența sa ține „faptul-de-a-fi-în-preajma". Prin urmare, aceste trei momente „faptul-de-a-fi-înaintea-sa", „faptul-de-a-fi-deja-în" și „faptul-de-a-fi-în-preajma" constituie temporalitatea specifică a *Dasein*-ului uman. Ele sînt „extazele" acestuia: modurile în care se situează în afara sa însuși. În ele, omul realizează finitudinea sa esențială. Ele sînt totodată originea cunoașterii sale despre timp.

După *Ființă și timp* urmează, într-o succesiune rapidă, o mulțime de scrieri ale lui Heidegger. El se ocupă în parte cu istoria filozofiei, cu Anaximandros, cu Platon, cu Descartes, cu Kant, cu Hegel și mai ales cu Nietzsche, din a cărui gîndire polivalentă vor fi desprinse aspecte noi și surprinzătoare. Alte scrieri conțin interpretări ale poeților și operelor poetice; în centrul atenției se află în special Hölderlin, dar și Rilke, George, Trakl și Benn. În faimoasa conferință *Ce este metafizica?*, în *Scrisoarea despre umanism* și în adînca scriere *Identitate și diferență* sînt dezbătute problemele întemeierii unei noi gîndiri. În sfîrșit Heidegger își definește poziția față de cîteva probleme generale, a căror acuitate se păstrează și în zilele noastre, filozoful scriind despre limbă, despre artă, sau despre esența tehnicii.

În toate aceste scrieri este tot mai clar că, pentru Heidegger, drumul încercat inițial, care pornește de la om și *Dasein*-ul acestuia, nu poate duce la locul spre care tinde gîndirea lui: la ființă. Dimpotrivă, acum se face simțită nevoia de a răsturna punctul de vedere: esențial nu este să gîndești ființa, pornind de la om și de la înțelegerea pe care o are acesta despre ființă, ci să privești omul și întreaga realitate finită, pornind de la ființă. Această nevoie este exprimată în cerința lui Heidegger cu privire la o „răsturnare a gîndirii". Cu această chestiune, cum este posibilă o asemenea răsturnare, Heidegger s-a trudit de unul singur decenii de-a rîndul.

O înțelegere esențială pe acest drum al gîndirii este: dacă e vorba despre ființă, atunci nu se mai poate discuta pe marginea omului. De aceea, Heidegger îi contestă omului poziția centrală pe care a dobîndit-o în subiectivismul contemporan și în existențialismul modern. Chiar și tehnica ce caracterizează în mod esențial prezentul este, privită din

această perspectivă, o cale greşită, ea fiind ultimul triumf al subiectivităţii, deoarece în ea şi prin ea omul pune stăpînire în mod autoritar pe lume. Dar despre om e permis să se vorbească, aşa cum susţine Heidegger în ultimii ani, nu ca despre o fiinţare autonomă, ci numai în dependenţă de fiinţă; el este supus acesteia. Totul depinde de fiinţă. Faptul că omul există nu este de însemnătate datorită omului însuşi, ci numai datorită fiinţei: aşadar, numai din cauză că şi în măsura în care prin om se poate realiza neîntrerupt revelarea fiinţei.

Dar ce este această fiinţă la care Heidegger se referă atît de des? El vorbeşte adesea despre ea în termeni aproape mitici: „Totuşi fiinţa — ce este fiinţa. Ea este ea însăşi. Gîndirea viitoare trebuie să înveţe să o experimenteze, să o rostească." Dar în acest fel devine şi mai obscur ceea ce Heidegger înţelege prin „fiinţă". Dacă încercăm totuşi să dobîndim o clarificare, trebuie să ţinem seama, înainte de toate, de faptul că el respinge explicit posibilitatea ca prin fiinţă să se înţeleagă vreun zeu sau vreun temei al lumii. Mai mult, fiinţa nu este pentru el nicidecum fiinţare; nu este permis în nici un fel ca fiinţa să fie gîndită obiectivant. Acest lucru este, pentru Heidegger, cel mai important. Înainte de toate, susţine el, trebuie să fie gîndită diferenţa dintre fiinţă şi fiinţare: „diferenţa ontologică", „dualitatea dintre fiinţă şi fiinţare". Conform concepţiei lui Heidegger, întreaga metafizică de pînă acum a omis să menţină această diferenţă în faţa privirii. Aceasta este cauza pentru care metafizica a ajuns în „eroare". Acestui fapt, Heidegger îi atribuie consecinţe vaste; căci în el se înrădăcinează „destinul occidentului".

Dar atunci ce este fiinţa în mod pozitiv? Această expresie înseamnă pentru Heidegger acelaşi lucru cu starea de revelare sau starea de neascundere. Omul spune despre un lucru că „este" şi că el „este" în felul în care „este", dacă acesta şi raporturile în care se află îi sînt deschise, neascunse. Prin urmare, pentru Heidegger „a fiinţa" nu înseamnă faptul de a fi prezent într-un anume fel. „A fiinţa" înseamnă mai degrabă: neascuns, stînd în lumină, manifestîndu-se. Iar „fiinţa" este tocmai acest proces al „deschiderii luminatoare".

Cum se petrece însă acest proces de deschidere a lumii? Primul răspuns al lui Heidegger este: el se petrece prin descoperirea nimicului. Dacă nu am fi întîlnit nimicul, aşa cum ni se întîmplă bunăoară în angoasă, dacă nu am fi experimentat, prin faptul că nimicul face să ne scape lumea ca întreg, că toată fiinţarea ar putea şi să nu fie, atunci noi nu am fi băgat de seamă că fiinţarea este. „Abia în noaptea luminoasă a nimicului, ivit o dată cu angoasa, se naşte starea originară de deschidere a fiinţării ca fiinţare: faptul că ea este fiinţare — şi nu nimic." Stringenţa întrebării despre fiinţă, dar şi posibilitatea apropierii de fiinţă provin, prin urmare, din experienţa nimicului.

Ceea ce este hotărîtor pentru punctul de vedere al lui Heidegger este faptul că nimicul nu este scos la iveală de om, ci nimicul îl cuprinde pe acesta, i se întîmplă acestuia, tot aşa cum omul nu ajunge singur la angoasă. Într-o exprimare aproximativă, aceasta înseamnă că nimicul însuşi devine activ. Heidegger formulează: „Nimicul nimicniceşte". Prin aceasta însă nimicul nu trebuie să fie reprezentat ca un subiect metafizic. Nimicul este un proces; nu este altceva decît survenirea faptului de a fi nimicnicit ca atare.

Dar în acest fel Heidegger nu a ajuns încă la fiinţa spre care se îndreaptă strădania sa. De aceea, se pune întrebarea dacă nimicul nu este lucrul ultim pe care omul poate să-l experimenteze şi, în consecinţă, dacă adevăratul mod de gîndire nu trebuie să fie un nihilism mai generalizat. Heidegger răspunde negativ la această întrebare. Nihilismul, oricît de puţin poate fi el contestat ca destin al omului occidental, nu este totuşi o situaţie permanentă a omului. Această particularitate rezultă din însăşi esenţa nimicului: acesta este numai „vălul fiinţei". Astfel, întrebarea trebuie să ia seama dacă nu cumva în spatele nimicului poate fi văzută fiinţa însăşi.

Pentru Heidegger, fiinţa are aceeaşi structură fundamentală ca şi nimicul; ea este o survenire, o „survenire fundamentală", un „eveniment". Prin urmare, ea trebuie să fie înţeleasă, la fel ca şi nimicul, verbal. Ea este, aşa cum a fost deja indicat, survenirea atotcuprinzătoare în care fiinţarea şi omul se revelă. Fiinţa este starea de neascundere care survine. Realizarea fiinţei înseamnă: în lume, în felurite feluri, se face lumină. Fiinţă înseamnă a ajunge la lumină. Şi acum urmează un lucru important: fiinţa se transmite pornind de la sine omului istoric, ca fiind acest „loc de deschidere". Despre fiinţă se poate spune, ca şi despre nimic, că ea nu trăieşte din îndurarea omului, ci este activă pornind de la ea însăşi. Fiinţa nu este o „creatură a omului"; ea este adevăratul subiect în survenirea revelării lumii. Ei îi revine iniţiativa autentică. Ea se realizează nu de dragul oamenilor sau al fiinţărilor, ci, în mod pur şi exclusiv, de dragul ei înseşi; ea îşi poartă sensul în sine însăşi.

În acest fel fiinţa face ca, în epoci particulare ale istoriei, fiinţarea şi omul să se revele de fiecare dată în altă privinţă. De aceea, Heidegger vorbeşte despre o „istorie a fiinţei", care nu este altceva decît fiinţa în realizarea sa. În consecinţă, la chinezi, la greci, sau în Evul Mediu, fiinţa înseamnă altceva decît la omul modern. La acesta din urmă, fiinţa se manifestă cu deosebire într-un fel negativ, pentru că omul contemporan rămîne prea mult în preajma fiinţării. De aceea, fiinţa i se arată mai ales în „zguduirea tuturor fiinţărilor" şi în „lipsa de patrie". Această caracteristică se manifestă, înainte de toate, în destinul care a irumpt peste omul de azi, ca esenţă alienantă a tehnicii, destin care este hărăzit acestuia

chiar dinspre ființă. În timpul nostru, ființa însăși este aproape uitată; prezentul este timpul „uitării ființei“, al „părăsirii ființei“. Tocmai de aceea, el este timpul „nihilismului“; căci acesta este „istoria absenței ființei“.

Dar chiar și acest destin contemporan al ființei, ca uitare extremă a ființei, poate fi depășit. Firește, nu de către om și nu prin mijlocirea acestuia. Important este ca ființa, pornind de la sine însăși, să se întoarcă din nou spre om, care se află pe o cale greșită, pentru ca astfel să devină posibilă o nouă experiență a ființei. Aceasta este speranța lui Heidegger pentru viitor. Pentru moment însă trebuie ca omul să nu neglijeze „ascultarea atentă“ la „apelul ființei“ și este necesar ca el să afle din nou că este „păstorul ființei“. El trebuie să ajute ființa să ajungă la limbă, el trebuie să facă să răsune „rostirea esențială despre ființă“; aceasta este sarcina sa cea mai înaltă, în aceasta el găsește demnitatea sa esențială. Dar în ultimă instanță, împlinirea acestei sarcini nu stă în puterea omului. „Venirea ființei privește destinul ființei.“

Dacă acest lucru se întîmplă cu adevărat, atunci — așa crede Heidegger — va fi totodată posibil ca noaptea „îndepărtării zeilor“, în care trăiește prezentul, să fie depășită. Atunci se poate întîmpla să survină un nou zeu în lumina ființei. Dacă omul ajunge în „vecinătatea ființei“, atunci el ajunge în locul unde se va da verdictul „dacă Dumnezeu și zeii se refuză și noaptea rămîne, sau dacă și în ce mod, prin apariția sacrului, poate să înceapă din nou o apariție a lui Dumnezeu și a zeilor“. Dar și acest lucru nu ține de firea omului, ci de a ființei înseși.

Ce-i drept, a vorbi despre aceasta nu mai stă în posibilitățile unei filozofări în sens tradițional. Heidegger este conștient de acest lucru. „Gîndirea viitoare nu mai este filozofie. Ea este pe drumul care coboară către sărăcia esenței sale provizorii. Gîndirea adună limba în simpla rostire.“ Dar pentru om, ceea ce e important în momentul actual este să învețe să rabde „o existență în anonimat“.

Russell sau filozofia ca protest

Bertrand Russell, născut în 1872, ca descendent dintr-o veche familie aristocratică, numit el însuşi mai tîrziu lord, îşi începe autobiografia cu propoziţia: „Trei pasiuni simple şi totuşi de o putere covîrşitoare mi-au marcat viaţa: dorinţa de iubire, îndemnul spre cunoaştere şi o milă insuportabilă faţă de suferinţele omenirii." În mod sigur, nu este întîmplător faptul că iubirea este menţionată în primul rînd. Dorinţa de iubire este chiar argumentată în detaliu. „Am aspirat spre iubire, pe de o parte, pentru că ea produce extaz, un extaz atît de puternic încît deseori mi-aş fi dat întreaga viaţă care-mi mai stătea înainte pentru cîteva ore din această exaltare. Pe de altă parte, am năzuit către iubire pentru că ea izbăveşte de singurătate, acea singurătate înfiorătoare, în care o conştiinţă izolată, cuprinsă de fiori, priveşte în jos peste marginea lumii în abisul rece, neînsufleţit şi insondabil. Şi, în sfîrşit, am năzuit către iubire pentru că în uniunea iubirii, în imaginea micşorată mistic, am întrezărit presimţirea cerului, aşa cum trăieşte acesta în reprezentarea sfinţilor şi a poeţilor."

În viaţa lui Russell, aceste cuvinte corespund faptelor. Încă de timpuriu, el se manifestă ca filozof; căci, atunci cînd un coleg îl luminează pe el, copilul de doisprezece ani, în privinţa iubirii, Russell formulează imediat principii generale: „iubirea liberă este singurul sistem raţional, iar căsătoria o consecinţă a superstiţiei creştine". În realitate, Russell nu este chiar atît de potrivnic acestei superstiţii: el s-a căsătorit de patru ori.

Russell şi-a cunoscut soţia numărul unu, pe nume Alys, la şaptesprezece ani, ca pe o studentă cu adevărat emancipată şi care, cel puţin teoretic, a jurat să fie credincioasă iubirii libere. După o lungă perioadă de logodnă inocentă, el se căsătoreşte cu ea, cea care era, potrivit unei însemnări din ziar, „una dintre cele mai frumoase femei care se pot închipui". Dar după cîţiva ani, Russell descoperă, în timpul unui tur singuratic cu bicicleta, că iubirea a dispărut. Urmează o relaţie cu o doamnă pe nume Ottoline, care însă este prea tare ataşată de bărbat, copil şi

avere pentru a putea accepta mai mult decît o simplă poveste de dragoste, care oricum a durat destul de mult. După cîteva legături efemere, în viața lui Russell își face apariția doamna Colette, aducîndu-i „căldură în toate ungherele ființei“. Urmează soția numărul doi, Dora. Cu toate că Russell o asigură chiar de la începutul relației lor că „oricine va fi cea de la care voi avea copii, dumneavoastră nu veți fi aceea“, un fiu și o fiică vor veni pe lume. Pe următorul fiu, numit Peter, i-l dăruiește soția numărul trei. Dar nici această legătură nu este de durată. „Cînd soția mea a hotărît în 1949 că s-a săturat de mine, căsnicia noastră și-a găsit sfîrșitul.“ În sfîrșit, Russell, ajuns între timp la vîrsta de optzeci de ani, se leagă de soția numărul patru, Edith. Stînd împreună cu ea, el recunoaște că a găsit în sfîrșit ceea ce a năzuit toată viața să afle de la iubire. Ceea ce însă nu-l împiedică să se simtă confortabil și în cercul reginelor frumuseții.

Este uimitor că Russell, într-o viață atît de agitată, a mai găsit timp pentru o vastă activitate științifică și publicistică. Dar el considera că menirea sa autentică este cea de scriitor liber; Russell se decide încă de timpuriu pentru această profesie, cu ocazia unei plimbări prin grădina zoologică berlineză. Concomitent, el ocupă temporar catedre la Cambridge, Sorbona și în mai multe universități americane, ținînd deopotrivă conferințe în întreaga lume, despre o sumedenie de teme.

Începutul strădaniilor științifice ale lui Russell este marcat de dezbaterea privind problemele fundamentale ale matematicii. El scrie împreună cu filozoful Whitehead o carte în trei volume, greu de înțeles, *Principia mathematica*, considerată pe drept cuvînt drept cartea fundamentală a matematicii moderne. Într-adevăr, munca la această carte este anevoioasă; în acest timp, el se gîndește chiar la sinucidere. Dar apoi tocmai matematica este cea care îl smulge din melancolia sa. „Matematica este un loc al păcii, fără de care nu aș fi știut cum trebuie să trăiesc în continuare.“

Interesul filozofic al lui Russell se manifestă încă din timpul studiilor sale matematice; căci ceea ce îl interesează înainte de toate în matematică este relația acesteia cu logica. Dar apoi se va dedica într-un mod cuprinzător problemelor specific filozofice. Problematica diferitelor sale scrieri se întinde de la istoria filozofiei, trecînd prin teoria cunoașterii, pînă la etică.

Russell a devenit mai cunoscut prin activitățile sale politice. Acestea au început încă de timpuriu. El pledează pentru emanciparea femeilor, motiv pentru care are parte, în cadrul unor întruniri, de ouă alterate și șobolani. Se familiarizează cu ideile socialismului. Ajunge printr-un fel de „iluminare mistică“ la un pacifism principial, pe care, ce-i drept, cînd e vorba de înlăturarea dictaturii lui Hitler în cel de-al doilea război mon-

dial, şi-l revizuieşte. Peste tot unde apare în public au loc proteste ce culminează în agresiuni violente. Se ridică împotriva intrării Angliei în primul război mondial. Îi sprijină pe cei care refuză să plece pe front. Luptă împotriva a tot ceea ce el consideră ca fiind rău pe acest pămînt: împotriva tratatului de la Versailles, împotriva tiraniei lui Hitler, împotriva atrocităţii regimului lui Stalin, împotriva anticomunismului mărginit, împotriva abuzului de proprietate privată, împotriva războiului atomic, împotriva invaziei din Vietnam. Aici, ca şi în luările de poziţie privind persecuţiile izolate, nu oboseşte să ţină discursuri şi cuvîntări radiodifuzate, să scrie scrisori şi să trimită telegrame, să organizeze comitete, să pregătească şi să conducă congrese, să colecteze mijloace băneşti, să redacteze rezoluţii şi manifeste. Călătoriile prelungite în Rusia, în China, în Japonia şi Australia, cît şi şederile prelungite în America îl ajută să-şi întemeieze o viziune proprie. Toate acestea le aşterne pe hîrtie, într-o mulţime de scrieri ce se vor bucura de o largă audienţă. De asemenea, experienţele sale pedagogice, de exemplu întemeierea unei şcoli în spirit antiautoritar moderat, stîrnesc senzaţie. Totuşi toate aceste activităţi îi vor aduce nenumărate duşmănii.

În general, Russell intră permanent în conflict cu lumea. Îşi pierde catedra din America, pentru că scrierile sale sînt considerate, aşa cum un reprezentant al acuzării constată în faţa tribunalului, „voluptoase, libidinoase, lascive, imorale, erotomanice, afrodisiace, lipsite de respect, mărginite, neadevărate şi lipsite de orice morală". Chiar şi catedra din Cambridge îi este retrasă, din cauza pledoariei sale în favoarea celor care refuzau înrolarea. În timpul primului război mondial, din cauza atacului său la adresa guvernului, este întemniţat pentru o jumătate de an, ce-i drept la prima clasă, unde ai voie să citeşti şi să scrii cît vrei. Totodată, i se întîmplă să aibă o situaţie financiară proastă. Este adevărat că Russell moşteneşte o avere considerabilă, însă el va întreţine financiar semeni nevoiaşi şi organizaţii politice. Din acest motiv, va fi silit în cele din urmă să recurgă la veniturile sale de scriitor, care sosesc însă neregulat. Uneori este atît de sărac, încît nici măcar nu-şi poate permite o călătorie cu omnibuzul.

Apoi însă îl copleşesc onorurile. Primeşte din mîna regelui cel mai înalt ordin englezesc. Devine laureat al Premiului Nobel pentru literatură. Intră în legătură cu aproape toţi oamenii care au rang şi nume în cîmpul spiritului şi al politicii: cu Einstein, cu Rutherford, cu Niels Bohr, cu Eisenhower, cu Kennedy, cu Hrusciov, cu Nehru, cu Tschu En-lai. Faima sa mondială durează pînă în 1969, cînd moare în vîrstă de nouăzeci şi şapte de ani. Şi totuşi nu va scăpa nicicînd de sentimentul singurătăţii. „Noi stăm pe malul unui ocean şi strigăm în noaptea goală;

cîteodată răspunde o voce din întuneric, însă este vocea unui înecat, și în clipa următoare se înstăpînește din nou tăcerea."

Ceea ce l-a preocupat îndeosebi pe Russell în tinerețea sa a fost problema certitudinii. Aceasta îl determină să caute prima cale de acces spre filozofie pe drumul care trece prin matematică; căci matematica pare să-i garanteze acea siguranță care poate fi dătătoare de măsură pentru orice filozofare. Ea este obiectul primei iubiri spirituale a lui Russell. Faptul că la vîrsta de doisprezece ani îl citește pe Euclid va fi considerat de el mai tîrziu „unul din cele mai mari evenimente ale vieții mele, emoționant ca prima iubire." Dar încă de pe atunci încolțește în el „îndoiala cu privire la premise". Decenii de-a rîndul, Russell se va strădui să dobîndească o înțelegere exactă a acestora.

Investigațiile matematice îl conduc pe Russell în chip nemijlocit în domeniul problematicii logice. El constată că toate axiomele matematice pot fi reduse la principii logice. Clarificarea fundamentelor logice ale matematicii poate la rîndul ei să constituie originea atît a unei filozofii a matematicii, cît și a unei logici matematice. Dar în acest fel logica își modifică conținutul ei tradițional. Ea nu ia în considerație numai relația dintre subiect și predicat, ci are ca obiect toate relațiile posibile; ea devine „logică generală a relației". Pentru a-i putea asigura exactitatea absolută, care nu este de găsit în limbajul comun, Russell dezvoltă un limbaj special al semnelor. Interesul pentru dezvoltarea unei astfel de logici pure, care nu-și are originea în subiect, ci posedă valabilitate obiectivă, va stăpîni gîndirea lui Russell de-a lungul întregii vieți. „Sarcina filozofiei, așa cum o înțeleg eu, este în mod esențial analiza logică, urmată de sinteza logică."

Fiind un filozof cu o gîndire vastă, Russell nu se oprește la logică. El își pune întrebarea „ce valoare are filozofia". Căci este clar că „utilitate", în sens obișnuit, filozofia nu posedă. Țelul său este „cunoașterea". Dificultatea stă totuși în faptul că nu se poate ajunge la „un studiu bine conturat al cunoașterii". Dimpotrivă, „valoarea filozofiei constă în mod esențial în incertitudinea pe care o aduce cu sine". Însă tocmai aceasta este, pentru Russell, de mare însemnătate. „Cine n-a avut niciodată o dispoziție filozofică, acela merge prin viață fiind împrejmuit ca într-o închisoare: de prejudecățile mentalității sănătoase, de opiniile obișnuite ale epocii sau ale națiunii sale și de concepțiile care s-au ivit în el fără colaborarea sau acordul rațiunii care reflectează."

Pentru Russell, următoarea sarcină filozofică constă în găsirea trecerii de la logică spre realitate; căci prin sine însuși, sistemul logic nu este legat de aceasta. El pune întrebarea: „Există pe această lume o cunoaștere care să fie atît de incontestabil certă încît nici un om rațional să nu se poată îndoi de aceasta?" În această privință, Russell se arată

extrem de critic. Ce-i drept, nouă ni se pare că masa pe care o vedem în fața noastră ar exista în realitate. Însă Russell arată că în mod riguros există numai „date ale simțurilor certe“, ca în cazul unei culori sau forme care se schimbă permanent după locul din care e privită. În fața acestui lucru rămîne deschisă întrebarea: „Există într-adevăr o masă reală?“ „Poate că lumea exterioară este doar un vis.“ Acest lucru poate părea absurd, însă Russell subliniază: „Cine vrea să devină un filozof nu are voie să se teamă de absurdități.“

Russell începe acum să analizeze „temeiurile în favoarea ipotezei că există într-adevăr o masă reală“. Această ipoteză, așa cum crede el, nu poate fi „demonstrată strict“; presupunerea că întreaga viață este un vis în care noi înșine construim o lume obiectivă după fantezia proprie „nu este imposibilă din punct de vedere logic“. Dar asta nu înseamnă cîtuși de puțin că ea este adevărată. De altfel, „aceasta este o ipoteză mult mai puțin simplă decît obișnuita presupunere că există în realitate obiecte care sînt independente de noi și care dau naștere în noi senzațiilor“. Prin urmare, numai „principiile simplității“ sînt cele care îl fac pe Russell să răspundă pozitiv la întrebarea despre realitatea lumii exterioare. Așadar, chiar și aici se rămîne la un scepticism radical.

Ce este însă realul care provoacă datele simțurilor? Aici gîndul se împotmolește. Deja spațialitatea obiectelor este problematică. Real nu este spațiul intuiției, ci „spațiul fizic“; despre acesta însă nu putem ști în nici un fel cum este constituit în sine. Același lucru este valabil cu privire la obiectul material ca atare; „nu putem spera la o cunoaștere nemijlocită a acelei proprietăți a obiectului care îl face să apară ca albastru sau roșu“. Russell este și aici consecvent punctului de vedere al unui scepticism moderat: există, ce-i drept, ceva real, însă nu știm ce este acesta într-adevăr.

Acest fapt e în acord cu modul în care omul ajunge în genere la o cunoaștere a lucrurilor. Russell deosebește două clase de cunoaștere: cunoaștere prin experiență nemijlocită și cunoaștere prin descriere. Prima este prin urmare nemijlocită, a doua mijlocită. Exemple de cunoaștere prin experiență nemijlocită, prin urmare de cunoaștere directă, sînt datele simțurilor și senzațiile interne, amintirile și, într-un anumit mod, eul. Toate acestea le cunosc nemijlocit; de aceea, ele sînt adevărate prin ele însele. În schimb, cunoașterea prin descriere nu cuprinde numai ceea ce este dat nemijlocit. Ea cuprinde lucruri și raporturi între lucruri, alți oameni și relațiile acestora, unii cu alții. Totuși ea nu este adevărată prin sine însăși; adevărul său se întemeiază de fiecare dată pe o cunoaștere prin experiență nemijlocită. „Orice propoziție pe care noi putem să o înțelegem trebuie să fie în totalitate alcătuită din părți componente care ne sînt cunoscute.“

Russell le adaugă acestora cercetarea principiilor cu ajutorul cărora se trag concluzii din premise și prin care cunoașterea poate fi lărgită. Aici este important în special principiul inducției. Acesta poate însă să producă numai probabilitate, nu însă certitudine absolută. Faptul că mîine soarele va răsări din nou, fiindcă pînă acum a răsărit în fiecare zi, nu este sigur. De asemenea, legile naturii sînt numai probabile; căci ele își au originea în credința, ea însăși numai probabilă, în uniformitatea naturii. „Astfel orice știință care pe baza experienței ne spune ceva despre lucruri, pe care nu le-am experimentat noi înșine, se sprijină pe o convingere care nu poate fi nici confirmată și nici respinsă pe baza experienței, dar care totuși — cel puțin în utilizarea ei concretă — pare a fi la fel de adînc înrădăcinată în noi ca multe alte fapte de experiență."

Pe lîngă aceasta, în experiență este activă o serie de principii evidente, clare în mod nemijlocit: de exemplu, principiile logice sau propozițiile geometriei. În ele se arată „că noi putem avea o știință indubitabilă, care nu poate fi redusă la datele senzoriale". De ea țin în mod cert conceptele generale, numite de Russell „universalii", de exemplu asemănare, dreptate, negru, triunghiular sau acum; un astfel de concept nu există numai în conștiință; aparține mai degrabă „acelei lumi independente, pe care gîndirea o înțelege, ce-i drept, dar nu o creează".

Avînd în vedere poziția sa sceptică, este firesc ca Russell să nu poată atribui metafizicii, acestui venerabil centru al filozofiei, nici o valoare de cunoaștere esențială. Cu toate acestea, ea l-a preocupat încă din tinerețea sa, și anume în legătură cu problemele religioase. El constată că poartă în sine o conștiință chinuitoare a păcatului; melodia sa favorită din anii tinereții este: „Obosit de pămînt și greu de păcat." Dar apoi, în perioada dintre cincisprezece și optsprezece ani, se eliberează de aceasta. Încă de atunci, povestește el, își pierde credința în cele trei mari obiecte ale metafizicii: Dumnezeu, libertatea și nemurirea. El caută temeiuri științifice pentru acestea și nu le găsește. Astfel devine ateu.

Și mai tîrziu Russell va rămîne potrivnic metafizicii. „Se pare că prin metafizică nu poate fi obținută cunoașterea universului ca un întreg." Chiar dacă răspunsurile metafizice sînt nesatisfăcătoare, Russell nu va renunța la întrebările metafizice. „Oricît de mică poate fi speranța de a găsi răspunsuri: rămîne în sarcina filozofiei să mediteze mai departe la aceste întrebări, să ne facă conștienți de însemnătatea lor, să încerce orice cale posibilă de acces și să mențină treaz acel interes speculativ față de lume, care ar fi probabil înăbușit dacă ne-am limita exclusiv la cunoștințele certe."

Spiritul lucid, pe care Russell îl lasă să domnească în a sa doctrină a cunoașterii, devine vizibil în strădaniile sale legate de problemele etice. El urmărește să ajungă la o „etică nedogmatică". Însă ea nu trebuie să

fie pur subiectivă, ci să aibă într-un anumit mod valabilitate obiectivă. De aceea, punctul de vedere conducător nu este o imagine utopică despre om, despre cum trebuie el să fie, ci omul aşa cum este el de fapt.

În acest context, Russell înţelege acum omul ca o fiinţă care „în mod inevitabil aspiră spre satisfacerea propriilor dorinţe". Căci pentru etică, aşa cum o vede el, emoţionalul este mai important decît raţionalul pur; „datele sale fundamentale" sînt „sentimente şi senzaţii". Evident, aceasta nu înseamnă că raţiunea ar fi eliminată; însă ea are în mod esenţial sarcina de a imagina mijloace pentru scopuri dorite, iar nu de a stabili ea însăşi aceste scopuri. Prin urmare, bun, în sens etic, este ceea ce face ca dorinţa să fie îndeplinită, iar dăunător sau rău ceea ce este contrar dorinţei omului. Dar în rîndul dorinţelor Russell nu trece numai aspiraţia către fericirea proprie; „iubirea şi prietenia", la fel „arta şi ştiinţa" aparţin domeniului rîvnit al satisfacerii dorinţelor. De altfel, există şi dorinţe absolut altruiste, de exemplu cele ale părinţilor pentru copiii lor; există „milă şi compătimire". În genere, este valabilă afirmaţia că „satisfacerea dorinţei unei persoane este la fel de bună ca şi cea a unei alte persoane". Dorinţele în care îşi are originea comportamentul etic au în vedere nu numai bunăstarea personală, ci şi pe cea generală. Dar ambele trebuie să fie, în măsura posibilităţii, puse în corespondenţă. De aici încolo Russell ajunge la cerinţe etice concrete: „Iubirea şi nu ura, cooperarea şi nu concurenţa, pacea şi nu războiul sînt mai demne de dorit."

Russell se apropie astfel de problemele actuale ale convieţuirii oamenilor. Angajamentul său politic, întemeiat etic, corespunde unor senzaţii nemijlocite. „Răsunet de strigăte de durere umple inima mea: copii înfometaţi, victime chinuite de asupritori, oameni bătrîni fără ajutor, deveniţi o povară nesuferită pentru propriii copii — întreaga lume a singurătăţii, a sărăciei, a suferinţei, toate acestea fac din ceea ce viaţa omenească ar trebui să fie cu adevărat o caricatură plină de ironie."

Motivul cel mai intim al revendicărilor politice ale lui Russell este grija pentru dăinuirea omenirii. „Am atins acum în istoria umană stadiul în care, pentru prima oară, dăinuirea speciei umane depinde de cît de mult pot oamenii să înveţe să se supună reflecţiilor morale." „Epoca noastră este întunecată, dar poate că tocmai angoasele pe care ea ni le insuflă devin un izvor de înţelepciune. Dacă acest lucru trebuie să devină realitate, atunci, în anii primejdioşi care îi stau în faţă, omenirea trebuie să încerce să scape de deznădejde şi să-şi păstreze vie speranţa într-un viitor care să fie mai bun decît tot ce a fost vreodată. Lucrul acesta nu este imposibil. Pentru a deveni realitate, este nevoie numai ca oamenii să vrea acest lucru." Punîndu-şi semenii în gardă cu o insistenţă mereu crescîndă, Russell devine pentru epoca sa o personalitate impresionantă,

asumîndu-și rolul de avertizor. În cele din urmă, apelul său politic va pătrunde iarăși în domeniul filozofiei: „Lucrul cel mai necesar de care are nevoie lumea pentru a deveni fericită este înțelegerea.“

Wittgenstein sau declinul filozofiei

În istorie apar din cînd în cînd sfinți care dau tot ce au sărmanilor. În cazul filozofilor asta se întîmplă mai rar. Există totuşi un filozof care face acest lucru, şi încă în stil mare. Ludwig Wittgenstein, născut în 1889, ca fiu al unui industriaş vienez, îşi donează moştenirea sa de milioane. E drept că nu sărmanilor, căci dacă ar fi aşa printre ei s-ar număra Rilke şi Trakl, care au parte de donații generoase. Wittgenstein îşi donează banii surorilor sale, care oricum erau extrem de bogate. Dar nu dezvăluie de ce anume face acest lucru. Probabil că dorința de a fi independent sufleteşte de avere îl împinge la un asemenea gest. Dar tocmai în acest fel el se dovedeşte a fi un adevărat filozof.

Tinerețea lui Wittgenstein, cel puțin în latura ei exterioară, este lipsită de greutăți; el creşte pe domeniile de la țară şi în vila de la oraş a tatălui său. Dar încă de pe-acum nu îi este uşor din punct de vedere sufletesc. Tînărul de douăzeci şi trei de ani mărturiseşte că de nouă ani trăieşte într-o singurătate înspăimîntătoare şi că e mereu la un pas de sinucidere. Această stare sufletească o va avea toată viața. Mereu se teme să nu înnebunească sau să nu moară înainte de a-şi termina opera. „Nu facem decît să ne împiedicăm şi să cădem, iar de ridicat numai noi singuri ne putem ridica, încercînd să mergem mai departe. Eu unul asta a trebuit să fac toată viața."

În casa părintească domneşte o atmosferă extrem de cultivată. Se cîntă mai ales multă muzică. Clara Schumann, Mahler şi Brahms fac parte dintre prietenii casei. Wittgenstein însuşi cîntă, nu fără talent, la clarinet, gîndindu-se o bună bucată de vreme să devină dirijor. Dar mai tîrziu, talentul lui muzical se rezumă la a fluiera în fața prietenilor simfonii şi concerte întregi, pesemne nu întotdeauna spre marea încîntare a acestora.

După terminarea şcolii, Wittgenstein studiază ştiințe inginereşti la Universitatea Tehnică din Berlin. Căci el e pasionat de tehnică; încă din copilărie construieşte un tip nou de maşină de cusut. Îşi continuă apoi studiile în Manchester, unde se consacră chestiunilor de aeronautică,

aflate în plină vogă la acea vreme. Cu acest prilej începe să fie interesat de matematică. Pleacă la Cambridge pentru a studia cu Russell, de care îl va lega în anii următori o sinceră prietenie. Russell însuşi declară: „Întîlnirea cu Wittgenstein a fost unul dintre cele mai răscolitoare evenimente spirituale ale vieţii mele“; el îl numeşte pe Wittgenstein „modelul desăvîrşit al unui geniu“.

Wittgenstein nu rămîne însă mult timp la Universitate. Îşi petrece ultimul an dinaintea izbucnirii primului război mondial într-o gospodărie ţărănească izolată din Norvegia. În 1914 se înrolează voluntar în armata austro-ungară, deşi era scutit de serviciul militar datorită constituţiei sale bolnăvicioase. Participă ca ofiţer la luptele de pe fronturile de est şi de sud, căzînd pînă la urmă prizonier la italieni. În acest timp îşi încheie prima sa operă importantă, *Tractatus logico-philosophicus*.

După terminarea războiului, Wittgenstein suferă o intensă criză sufletească. Într-o librărie sătească dă peste o carte a lui Tolstoi despre Evanghelii, care îl răscoleşte profund. Se hotărăşte să ducă de acum încolo o viaţă simplă şi devine învăţător de ţară în Austria de Jos. Unul dintre biografii săi relatează despre viaţa lui la ţară: „Timid şi retras, îmbrăcat destul de sărăcăcios, el căuta întotdeauna cele mai simple camere de locuit: o cameră minusculă, văruită, care arăta ca o celulă monahală, sau o odăiţă în cine ştie ce casă; o vreme a dormit chiar şi în bucătăria şcolii, cînd în hanul la care locuia se cînta muzică de dans; după aceea, a locuit în mica spălătorie nefolosită a unui sătean.“ Cu toate acestea, Wittgenstein ştie să se facă respectat de săteni. Studiile lui tehnice se dovedesc utile: el repară la fabrica locală o maşină cu aburi, care se defectase, şi se face preţuit de ţăranci pentru priceperea lui la maşini de cusut. Îşi priveşte cu extremă seriozitate îndatorirea de învăţător, experimentînd noi metode didactice. Numai cu colegii nu se înţelege prea bine.

După cîţiva ani, Wittgenstein renunţă la postul de învăţător. Depresiile izbucnesc din nou. Se gîndeşte o vreme să intre într-un ordin monastic; lucrează apoi ca ajutor de grădinar la o mînăstire; aici doarme într-o magazie de unelte. Apoi se consacră arhitecturii; proiectează o casă pentru sora sa, în cel mai modern stil arhitectonic. În final, se întoarce la insistenţele prietenilor, la Cambridge, unde îşi dă doctoratul, ţinînd ca docent prelegeri, la care vor participa şi cîţiva dintre colegii săi. Iată cum descrie unul dintre participanţi şedinţele: „Wittgenstein stătea pe un scaun obişnuit în mijlocul încăperii. Aici, el ducea o luptă vizibilă cu propriile idei. Observa adesea că nu gîndea clar şi o spunea cu voce tare. Spunea des lucruri precum: «sSînt idiot», «aveţi un profesor îngrozitor», «astăzi sînt de-a dreptul stupid». Uneori se îndoia cu glas tare că îşi va putea continua prelegerile, însă rar se întîmpla să se oprească înainte de

ora şapte. Nu e prea corect să numim aceste întîlniri prelegeri, deşi Wittgenstein aşa le numea. În primul rînd, Wittgenstein făcea el însuşi cercetări în timpul acestor întîlniri. Medita la anumite probleme aşa cum ar fi făcut-o şi dacă ar fi fost singur. În al doilea rînd, întîlnirile constau în mare parte din discuţii. Wittgenstein punea întrebări unuia sau altuia dintre cei prezenţi şi reacţiona la răspunsurile lor. Adesea întîlnirile constau mai cu seamă din convorbiri. Dar uneori, cînd încerca să scoată din el o idee, interzicea cu o mişcare hotărîtă a mîinii toate întrebările şi observaţiile. Existau adesea pauze lungi de tăcere, întrerupte uneori doar de murmurul lui Wittgenstein, în vreme ce toţi ceilalţi aşteptau într-o concentrare tăcută. În timpul acestor pauze, Wittgenstein era extrem de încordat şi de activ. Privirea îi era intensă, faţa însufleţită; mîinile sale făceau mişcări fascinante; expresia feţei era întunecată. Ştiam că aveam în faţă extrema seriozitate, concentrarea încordată şi cea mai puternică constrîngere spirituală." Apoi însă, cînd prelegerea ia sfîrşit, Wittgenstein se repede complet epuizat într-un cinematograf, pentru a vedea un film oarecare şi a uita astfel pentru scurt timp de filozofie.

Dar nici în timpul cît e docent, Wittgenstein nu renunţă la modul lui simplu de viaţă. În camera sa nu se află nici fotoliu, nici lampă de citit, iar pereţii sînt complet goi. Ţinuta lui exterioară contrazice flagrant prescripţiile etichetei stricte din Cambridge. Poartă o pereche de pantaloni gri de flanelă, la care se adaugă o cămaşă deschisă şi o jachetă de lînă, sau o geacă de piele. Biograful său remarcă: „Nu puteai să ţi-l imaginezi pe Wittgenstein într-un costum, cu cravată sau cu pălărie." „Şi la masă prefera mîncarea simplă, deşi zvonul că trăia numai cu floricele era cam exagerat." Multă vreme, mesele sale nu au fost alcătuite decît din pîine şi brînză. „Wittgenstein declara că îi e destul de indiferent ce mănîncă, numai să fie mereu acelaşi lucru."

În timpul perioadei petrecute la Cambridge, perioadă întreruptă de o şedere de o lună în Norvegia, Wittgenstein începe să lucreze la a doua sa carte importantă, care va apărea abia după moartea sa, cu titlul *Investigaţii filozofice*. Primeşte între timp o catedră de filozofie, însă tocmai la începutul celui de-al doilea război mondial. Din nou se înrolează ca voluntar, fiind mai întîi brancardier într-un spital şi apoi laborant la un centru medical de cercetare. După război se întoarce în Cambridge, renunţînd însă curînd la postul său universitar, deoarece resimte „funcţia absurdă a unui profesor de filozofie" ca pe „un mod de a fi îngropat de viu". Acum se consacră exclusiv cercetărilor sale, locuind în solitare gospodării ţărăneşti în Irlanda, iar spre sfîrşit, într-un hotel din Dublin; este chinuit acum de tot felul de boli. În 1951, la şaizeci şi doi de ani, Wittgenstein moare de cancer. Ultima sa propoziţie este: „Spuneţi-le că am avut o viaţă minunată."

În gîndirea lui Wittgenstein pot fi deosebite două stadii distincte. Primul este reprezentat de *Tractatus logico-philosophicus*, care influențează curentul dominant în lumea anglo-saxonă, pozitivismul logic. Al doilea stadiu este caracterizat de *Investigațiile filozofice*, care coinaugurează o orientare de răsunet a lingvisticii, atît în Anglia cît și America, dar de curînd influentă și pe continentul european.

În *Tractatus*, o carte cu un grad extrem de dificultate, în care o gîndire pătimașă și originală se exprimă sub o formă rece, aproape matematică, Wittgenstein urmărește să spună ceea ce este. Aceasta i se pare a fi sarcina unei filozofări oneste. Dar ce este ceea ce este? Wittgenstein răspunde: „faptele" sînt ceea ce este. „Lumea este totalitatea faptelor." Lumea nu este deci înțeleasă în sine, ca în filozofia tradițională, ca totalitate a lucrurilor, ci ca totalitate a faptelor. Diferența poate fi exemplificată astfel: un lucru este, de exemplu, o masă; un fapt e că masa este maro sau că se află în cameră. În loc de fapte, Wittgenstein poate spune și „existență a stărilor de lucruri". Starea de lucruri este la rîndul ei „o combinație de obiecte"; acestea „constituie substanța lumii". În interiorul lumii există acum stări de lucruri complexe și simple; cele complexe pot fi reduse la cele simple, dar acestea nu pot fi reduse mai departe. Lor le revine realitatea originară.

Stările de lucruri devin obiecte ale unor propoziții, și anume cele complexe ale unor propoziții la rîndul lor complexe, cele simple ale unor propoziții de asemenea simple, numite și propoziții elementare. Astfel se poate ajunge, prin intermediul analizei propozițiilor, la surprinderea realității lumii stărilor de lucruri. Căci și aici este valabil raportul conform căruia propozițiile complexe pot fi reduse la propoziții simple, „care sînt alcătuite din nume aflate într-o legătură nemijlocită". Contactul nemijlocit și, prin urmare, originea certitudinii realității au loc între propoziții elementare și stări de lucruri simple. Acest lucru nu mai este întemeiat de Wittgenstein, ci rămîne o presupoziție. Dar el poate acum să spună: „Indicarea tuturor propozițiilor elementare descrie complet lumea." Căci din propozițiile elementare pot fi derivate toate propozițiile adevărate. „Toate propozițiile sînt rezultate ale unor operații de adevăr cu propoziții elementare."

Wittgenstein descrie mai exact relația propozițiilor cu stările de lucruri, așa încît introduce conceptul de imagine. „Noi ne formăm imagini ale faptelor"; „propoziția este o imagine a realității". Acest lucru nu este valabil, ce-i drept, în sensul unei copii fotografice. Mai curînd, propoziția nu face decît să repete structura logică a stării de lucruri; căci formele logice sînt comune deopotrivă lumii, ca și propozițiilor despre ea. De aceea, Wittgenstein poate spune: „Propoziția arată forma logică a realității."

Prin aceasta, cîmpul filozofiei este restrîns la extrem. „Scopul filozofiei este clarificarea logică a gîndurilor." În conformitate cu această idee, Wittgenstein afirmă: „Tot ceea ce poate fi în genere gîndit poate fi gîndit clar. Tot ceea ce se poate exprima poate fi exprimat clar." Totuşi acest principiu nu poate fi aplicat în cele din urmă decît ştiinţelor naturii. Aşa că Wittgenstein spune şi explicit: „Totalitatea propoziţiilor adevărate este întreaga ştiinţă a naturii"; dar „filozofia nu este o ştiinţă a naturii". Din această cauză, orice discurs filozofic care trece dincolo de ştiinţa naturii, în special discursul metafizic, este respins; acesta nu este nici conceptibil, nici exprimabil. „Cele mai multe propoziţii şi întrebări care au fost scrise despre chestiuni filozofice nu sînt false, ci absurde." Sînt respinse deci nu numai răspunsurile metafizice, ci chiar şi întrebările metafizice. În acest sens, Wittgenstein scrie în prefaţa la *Tratat*: „Cartea tratează probleme filozofice şi dovedeşte, după părerea mea, că formularea acestora se bazează pe înţelegerea greşită a logicii limbajului nostru." În acest sens este valabilă renumita propoziţie finală a *Tractatus*-ului: „Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă." Rezumînd, Wittgenstein spune: „Metoda corectă a filozofiei ar fi propriu-zis aceasta: a nu spune nimic altceva decît ceea ce poate fi spus, deci propoziţii ale ştiinţelor naturii — deci ceea ce nu are ~~de~~ a face cu filozofia — şi apoi, întotdeauna cînd un altul ar vrea să spună ceva metafizic, să i se demonstreze că nu a dat nici o semnificaţie semnelor respective din propoziţiile sale. Această metodă ar fi pentru celălalt nesatisfăcătoare — el nu ar avea sentimentul că îl învăţăm filozofie — însă aceasta ar fi singura metodă riguros corectă."

Wittgenstein nu este totuşi atît de nechibzuit încît să afirme că tot ceea ce nu se poate exprima cu claritatea proprie ştiinţei naturii nu ar exista din acest motiv. „Chiar dacă s-a răspuns la toate întrebările ştiinţifice posibile, noi simţim că problemele noastre de viaţă încă n-au fost deloc atinse." Acestea sînt, ce-i drept, de neconceput şi de neexprimat după criterii riguroase. Filozofia atinge însă aceste probleme. „Ea trebuie să delimiteze ceea ce poate fi gîndit şi, prin aceasta, ceea ce nu poate fi gîndit. Ea trebuie să limiteze din interior ceea ce nu poate fi gîndit prin ceea ce poate fi gîndit." Acest ceva de negîndit, care totuşi există, Wittgenstein îl numeşte „misticul". „Există fără îndoială inexprimabil. Acesta se arată, el este elementul mistic." Lui îi revine deci un mod specific de manifestare: el nu este, ce-i drept, inteligibil, dar se arată totuşi. Filozofia însă „va semnifica inexprimabilul prin faptul că prezintă clar exprimabilul".

Acestui inexprimabil care se arată, elementului mistic, îi aparţine în primul rînd eticul. El nu e o stare de lucruri, şi totuşi se arată. În al doilea rînd, viaţa este ceva mistic. Wittgenstein afirmă: „Rezolvarea enigmei

vieții în timp și spațiu stă în afară de timp și spațiu." În al treilea rînd, în sfera misticului se găsește eul. „Subiectul nu aparține lumii, ci este o limită a lumii." Totuși existența lui, deși mistică, nu este contestată: „Eul este ceea ce e profund enigmatic." În al patrulea rînd, lumea e mistică ca întreg în existența ei; „nu cum este lumea reprezintă ceea ce este mistic, ci *faptul că* ea există". Același lucru e valabil, în al cincilea rînd, privitor la sensul lumii, el „trebuie să se găsească în afara ei".

Pentru a desemna sensul lumii, Wittgenstein folosește și expresia „Dumnezeu". „A crede într-un Dumnezeu înseamnă a înțelege întrebarea privitoare la sensul vieții. A crede într-un Dumnezeu înseamnă a vedea că nu am terminat cu faptele lumii. A crede într-un Dumnezeu înseamnă a vedea că viața are un sens." Conceptul — de negîndit științific, și, de aceea, mistic — de Dumnezeu îl vizează deci pe acesta ca sens al lumii. Wittgenstein accentuează acum explicit că acest Dumnezeu al lumii nu poate fi găsit înăuntrul realității vizibile: „Dumnezeu nu se revelează în lume." Dar el e sensul extramundan al lumii. Într-o altă formulare a gîndului, Wittgenstein îl înțelege pe Dumnezeu și ca totalitate a lumii. „Dumnezeu este felul cum se comportă totul." Dar acest lucru este, la drept vorbind, de negîndit și inexprimabil. Și totuși un asemenea Dumnezeu poate fi admis. Căci faptul dependenței umane trimite la Dumnezeul mistic care se arată. Noi sîntem „într-un anumit sens dependenți, și acel ceva de care sîntem dependenți putem să-l numim Dumnezeu; în acest sens, Dumnezeu ar fi pur și simplu soarta, sau, ceea ce este același lucru, lumea independentă de voința noastră". După terminarea *Tractatus*-ului, Wittgenstein are convingerea că „în esență a rezolvat problemele". Apoi se întîmplă un lucru curios: propria lui operă îi devine îndoielnică. El a considerat de la sine înțeleasă teza după care lumea se divide în fapte. Se poate însă spune cu tot atîta dreptate, gîndește el acum, că ea se divide în lucruri sau evenimente. Există deci pentru analiza realității posibilități diferite și nu doar una singură, univocă. Dar astfel cade una din presupozițiile de bază ale *Tractatus*-ului. Nici afirmația că sensul propozițiilor ar fi determinat univoc, atunci cînd sînt descompuse în propoziții elementare, nu corespunde faptului că în limbă domnește ambiguitatea. Analiza nu duce așadar cu necesitate la realitatea adevărată. Pe deasupra, lui Wittgenstein îi pare problematică deosebirea între stări de lucruri și propoziții complexe și simple. Nu există nici o simplitate absolută. Mai departe, devine problematică teoria imaginii. Căci dacă nu există nici stări de lucruri sau lucruri simple, nici propoziții simple, atunci nu poate fi vorba nici de faptul că propozițiile simple copiază stările de lucruri sau lucrurile simple. În cele din urmă, Wittgenstein renunță la doctrina sa despre mistică. Astfel se năruie întreaga construcție a *Tractatus*-ului.

Wittgenstein trebuie să caute acum un nou început. Acest lucru se întîmplă în *Investigațiile filozofice*. El pleacă aici de la faptul că dificultățile filozofice și „încurcăturile" în gîndire vin din faptul că limba este ambiguă. Wittgenstein se consacră astfel cercetării acesteia. Mai precis, nu-l mai interesează acum propoziția logică, ci limba de fiecare zi. Aceasta e realitatea cea mai originară în care trăiește omul, realitatea la nivelul căreia filozofia poate și trebuie să rămînă. Tot cu ajutorul ei poate fi anihilată terminologia filozofică. „Reducem din nou cuvintele de la întrebuințarea lor metafizică la cea cotidiană."

Faptul că cuvintele limbii nu sînt univoce vine din faptul că ele își modifică sensul în funcție de contextul în care apar. Nu putem da astfel nici unui cuvînt o definiție filozofică univocă. „Nu putem ghici cum funcționează un cuvînt. Trebuie să-i privim întrebuințarea și să învățăm de aici." Nu există deci, de exemplu, un concept unitar de timp, ci expresia „timp", în funcție de contextul lingvistic în care este utilizată, are de fiecare dată o semnificație particulară; ea înseamnă altceva cînd stabilesc o întîlnire, cînd mă uit la ceas, cînd măsor durata timpului. Pe scurt: „Semnificația unui cuvînt este utilizarea lui în limbă." Aici trebuie să intervină acum strădania filozofică. Ea clarifică diferite semnificații posibile ale cuvintelor. „Filozofia este o luptă împotriva vrăjirii intelectului nostru cu mijloacele limbii." O astfel de vrăjire constă în special în aceea că privim conceptele generale, cum ar fi, de exemplu, nimicul sau spiritul, drept lucruri, sau că admitem — în sens platonic — că există o esență „cal", la care ar participa toți caii reali. Aceasta e pentru Wittgenstein o eroare fundamentală. Cuvîntul „cal" pe care îl folosim deopotrivă privitor la un cal de lemn, ca și la un cal pe pășune nu trimite la nici o esență unitară; decisive sînt nu identitățile, ci diferențele; presupusa identitate a esenței se reduce la „asemănări de familie" ale cuvîntului folosit în contexte diferite.

Acum există o mulțime de domenii ale vieții în care cuvintele pot apărea. Există multe comunități de limbaj. În funcție de diversitatea lor, sensul cuvintelor se modifică. Expresia „tu", de exemplu, are o altă semnificație cînd e pronunțată într-o relație de dragoste decît atunci cînd e pronunțată ca amenințare. Formele de viață în care cuvintele apar cu o semnificație de fiecare dată diferită, Wittgenstein le numește „jocuri de limbaj". Ele sînt oarecum sfere în care se vorbește de fiecare dată altfel. Wittgenstein citează ca exemplu: „Poruncire, și după poruncire a acționa — descrierea unui obiect după aspect sau după măsurători — producerea unui obiect conform unei descrieri (desen) — relatarea unei evoluții — a face presupuneri despre evoluție — a lansa o ipoteză și a o verifica — prezentarea rezultatelor unui experiment prin tabele și diagrame — a inventa o istorie; și a citi — a juca teatru — a cînta hora —

a ghici o ghicitoare — a face o glumă; a povesti — a rezolva un exemplu de calcul aplicat — a traduce dintr-o limbă în alta — rugăminți, mulțumiri, blesteme, saluturi, rugăciuni."

Sarcina filozofiei, așa cum o înțelege Wittgenstein, este deci de a avea grijă ca gîndirea să scape de capcanele pe care i le întinde limba. Salvarea de confuzia stranie a problemelor filozofice, așa cum au fost ele transmise de tradiție, constă în limpezirea și prezentarea jocurilor de limbaj. „Nu sînt decît construcții în aer, pe care noi le distrugem și scoatem la lumină fundamentul de limbă pe care se sprijineau." Filozofia nu este deci discutarea unor probleme oricum irezolvabile; ea e „în realitate «pur descriptivă»", și anume ea este descriere a utilizării cuvintelor. „Orice explicație trebuie să dispară și în locul ei trebuie să apară numai descrierea." În cele din urmă, Wittgenstein e de părere „că problemele filozofice trebuie să dispară complet". Cu aceasta, filozofia tradițională s-a încheiat. Cu Wittgenstein, declinul filozofiei își face apariția.

Epilog sau urcarea și coborîrea

În treizeci şi patru de rînduri am urcat pe scara din dos a filozofiei; am vizitat treizeci şi patru de mari figuri ale spiritului filozofic. Nu am putut, ce-i drept, trece în revistă decît o parte a etajului la care locuiesc filozofii. Unul sau altul dintre cititori va resimți lipsa unuia sau altuia dintre gînditori. Cartea poartă astfel semnul neîmplinirii.

Dar poate că nu a fost pe de-a întregul inutil că am urcat pe scara din spate a filozofiei. Poate că cele treizeci şi patru de urcuşuri pot fi, cu toată neîmplinirea lor, trimiteri către o posibilitate de a ne apropia mai nemijlocit decît pe scara obişnuită, scara din față, de marile momente ale istoriei filozofiei. Faptul că scara din dos a filozofiei, aşa cum a fost mai înainte străbătută, rămîne nedesăvîrşită îşi are pînă la urmă temeiul în lucrul însuşi. Căci cum ar putea filozofarea să ajungă la desăvîrşire, cînd aceasta nu e niciodată şi nicăieri atinsă în existența omului?

Un lucru este totuşi decisiv: cine s-a lăsat condus în cele treizeci şi patru de urcuşuri să nu uite coborîrea. Dacă aceasta nu e o coborîre indiferentă sau chiar o cădere, atunci el trebuie să fi păstrat în sine ceva din ceea ce a aflat la urcare. Pentru parterul vieții de zi cu zi, şi poate chiar şi pentru beciul realității, viziunile dobîndite la etajul filozofilor ajung să fie rodnice doar în coborîrea plină de grijă.

Dacă se întîmplă însă asta, atunci coborîrea e tot atît de filozofică precum urcarea. Atunci se adevereşte şi în cazul scării din dos vorba enigmatică a lui Heraclit: „Drumul în sus şi drumul în jos sînt acelaşi drum."

CUPRINS

Redactor
SORIN LAVRIC

Apărut 1999
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial"